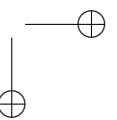
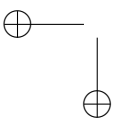
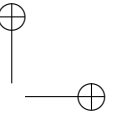
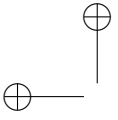
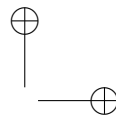
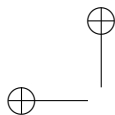




**Américo Pereira**  
Pensamento e acção em português  
Estudos

LusoSofia:Press



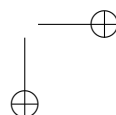
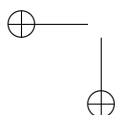


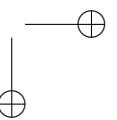
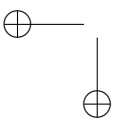
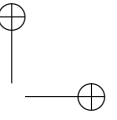
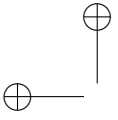
Américo Pereira

# Pensamento e acção em português

Estudos

LUSOSOFIA.NET







LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2021

FICHA TÉCNICA

Título: *Pensamento e acção em português. Estudos*

Autor: Américo Pereira

Colecção: Livros LUSOSOFIA

Design da Capa: Sara Constante

Paginação: Filomena Santos

Universidade da Beira Interior

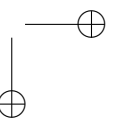
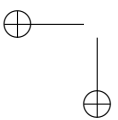
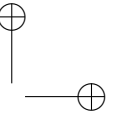
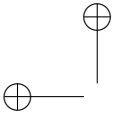
Tipografia da Universidade da Beira Interior

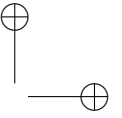
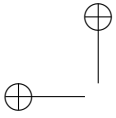
Depósito Legal: 485534/21

ISBN (PDF): 978-989-654-777-6

ISBN (Encadernado): 978-989-654-776-9

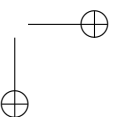
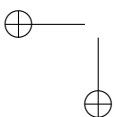
DOI: 10.25768/21.04.06.014

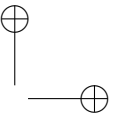
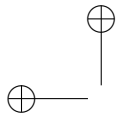




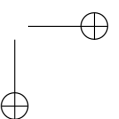
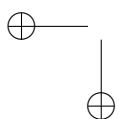
# Índice

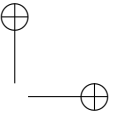
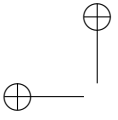
<b>Introdução</b>	<b>1</b>
<b>I ONTOLOGIA, METAFÍSICA, ECOLOGIA</b>	<b>5</b>
1 A sedução pelo enigma	7
2 Da realidade fundamental do mito	13
3 O sabor da luz	25
4 Absoluto verde	45
5 Fernando Pessoa e Heraclito: do abismo e do movimento	53
6 «Simplesmente ser»: A intuição do absoluto do ser em Fernando Pessoa/Álvaro de Campos	65
7 Morte e ressurreição em <i>A Cidade e as Serras</i> , de Eça de Queirós	73
8 Padre António Vieira: Do vazio do nome, à plenitude da acção	87
9 O acto como ontopoiese ecológica	129
10 Ecocentrismo e antropomania	137
11 Por uma ecologia não-antropocêntrica	149





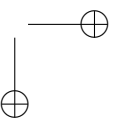
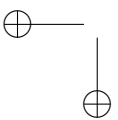
<b>II</b>	<b>Ética e política</b>	<b>159</b>
12	O sentido de «consciência», segundo Manuel da Costa Freitas	161
13	«Para que serve ser bom?» ou Do absoluto mínimo	169
14	«Agora que estás no poleiro»	267
15	Aristides de Sousa Mendes. A justiça como acto de amor	295
16	Aristides de Sousa Mendes: da caridade como graça política transnómica. O caso do justo de Bordéus	317
17	Compromissos com o bem e o mal. Aristides de Sousa Mendes e Henrich Himmler	327
18	O pensamento do Padre Manuel da Costa Freitas	351
19	Sufrimento e sentido	361
20	A paz, segundo o Pe. Manuel da Costa Freitas	369
21	Vergílio Ferreira: solidão e tragédia	379
22	A marca do espírito	389
23	Francisco da Gama Caeiro	403
<b>III</b>	<b>Pedagogia</b>	<b>411</b>
24	«Transformar nabos em rosas». A pedagogia de Sebastião da Gama como metamorfose poética do real	413
25	Artur Morão. A alegria do saber	431
26	Da pedagogia como acto de amor	437
	Bibliografia	447

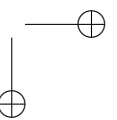
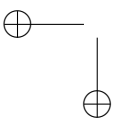
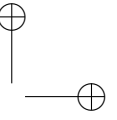
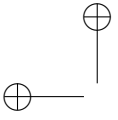


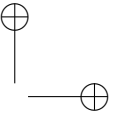
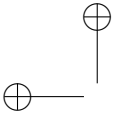


**Filmografia**

**453**







# Introdução

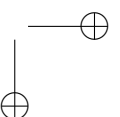
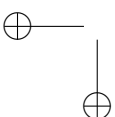
A grandeza do pensamento expresso em língua portuguesa bem como a grandeza da acção realizada por humanas entidades portuguesas, no confinamento dos territórios formalmente portugueses ou alhures, quando atingem dimensões de grande elevação, nada ficam a dever a tudo o que acontece ou aconteceu no restante mundo, com excepção, sobretudo no caso do chamado «pensamento», com o mais apical dos ápices humanos de sempre, por exemplo, Platão ou algo que se lhe compare.

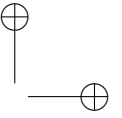
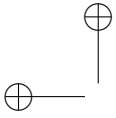
Não é, assim, aceitável que se considere quer o pensamento quer a acção «em português» genericamente menos boa do que qualquer outra. Se é verdade que não há um «Platão português» também é verdade que os não há de qualquer outra nacionalidade, salvo a «ateniense» ou helénica, dado que Platão nunca aceitaria ser dito como «grego», baptismo em alcunha feito pelo povo relativamente néscio de Roma.

Se se deixar de parte os tradicionais etnocentrismos, próprios de fases e povos primitivos de sempre, compreende-se que o bom pensamento se encontra um pouco por toda a parte em que o houve e o há; o mesmo se diga da boa acção: dos terrenos próximos do Pólo Norte, à Patagónia extrema, a sul; à Polinésia, à Califórnia, a grandeza do pensamento humano manifestou-se, a grandeza da acção humana manifestou-se.

Esta nossa afirmação tem, no entanto, uma restrição: não se aceita como grande a medida negativa da bestialidade, que faz comumente grande toda a imbecilidade – alguma dela em formalidade exterior considerada interessante – que se foi criando ao longo do tempo: a grandeza de *Mein Kampf* é própria da grandeza de todo o lixo humano semelhante; este exemplo basta.

Grande, apenas, é a *bondade*, o absoluto ontológico presente em cada





ente, por mais ínfimo que seja, independente de toda a humana judicção, de toda a humana inteligência (ou estupidez).

É este sentido de grandeza ontológica manifesta que surge em todas as verdadeiramente grandes obras da humanidade de todas as latitudes e longitudes, e de que o Ocidente se pode gabar nas intuições do escrevente do Primeiro Livro do *Génesis* – sagrado ou laico – e do Arístocles do Sol da *Politeia*, mais conhecido como Platão.

Ora, em que difere a grandeza da intuição do absoluto de bem presente em cada criatura como nos surge nos textos de Raul Brandão e a semelhante intuição presente no melhor da obra de Platão? Que não haja inteligência para tal perceber, não é problema de Raul Brandão ou de Platão, mas de quem assim é estúpido, relegando a obra de alguém como Raul Brandão para o esquecimento, bajulando, antes, mediocridades de fácil acesso noético, assim condenando não apenas um grande autor à insignificância como um povo à ignorância, alimentado com a palha da mediocridade quando disporia do ouro da aristocrática grandeza da mais refinada sensibilidade e inteligência.

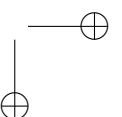
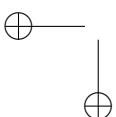
Em que é inferior a grandeza da acção de Aristides de Sousa Mendes ao que de melhor – nem vale a pena lembrar nomes da maior grandeza, pois são evidentes – os melhores da humana gesta realizaram? Em nada.

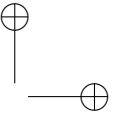
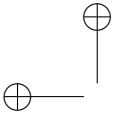
Como louvar as bestas tirânicas que construíram impérios sobre o sofrimento e a morte de milhões e não louvar, com sagrada reverência, alguém como Aristides? Que terrível doença, que cancro ético e político, consome grande parte dos portugueses que preferem, mais uma vez, a palha da mediocridade lantejolada ao ouro da grandeza heróica dos que fazem o bem?

Camões, gigante ignorado e vilipendiado em vida, bem soube, com a subtileza que o caracteriza, mostrar epicamente o que a parte com poder político do povo que o maltratou é: antes e depois de toda uma grande canção gloriosa, Camões, nos *Lusíadas*, baliza tais possidentes monstros de mediocridade, ao começar a obra com «As armas», marcando a visceral violência de tal gente, própria de cobardes ressentidos, e terminando a mesma obra com o termo «inveja».

Subtil: esses que o condenaram à miséria vivem entre a violência das armas de que dependem para subsistir e a inveja relativamente aos que imensamente os transcendem e, assim, lhes podem roubar o vil protagonismo.

De elites pantanosas, nem assim Portugal deixou de produzir gentes da melhor grandeza humana, homens e mulheres, mais ou menos ignotos, mais



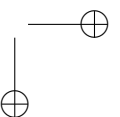
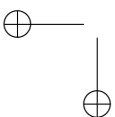


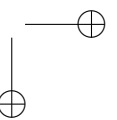
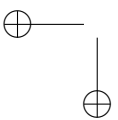
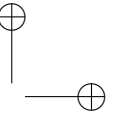
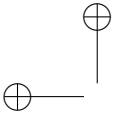
ou menos enterrados a fim de não iluminarem a comum mediocridade das autocráticas elites, incapazes de se transformar em algo como uma real aristocracia.

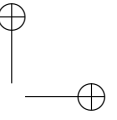
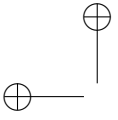
O atentado contra a augusta figura do Pe. António Vieira, simbolizado na violação da sua estátua em Lisboa, em 2020, é marca da bestialidade cultural que habitualmente impera em Portugal.

No entanto, a história portuguesa é riquíssima em reais figuras da melhor aristocracia de pensamento e acção. Este livro recolhe, com a ordenação possível, e o necessário tratamento de actualização, textos escritos ao longo de quase vinte anos, em que se procura mostrar a grandeza exemplar de alguns dos grandes pensadores e agentes de bem que surgiram no que é Portugal.

Agradecemos todo o generoso e cuidado empenho posto por todas as pessoas que contribuíram para a publicação desta obra, de que queremos destacar a direcção editorial de António Amaral, o cuidado organizador de Filomena Santos e a arte de Sara Constante, autora da capa.

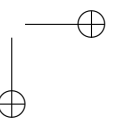
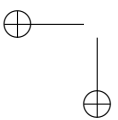


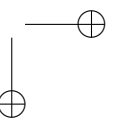
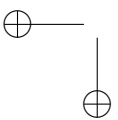
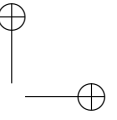
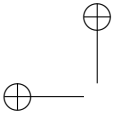


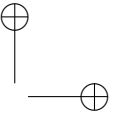
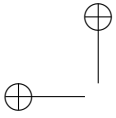


**Parte I**

**ONTOLOGIA, METAFÍSICA,  
ECOLOGIA**







## Capítulo 1

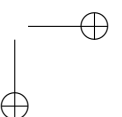
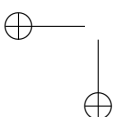
# A sedução pelo enigma<sup>1</sup>

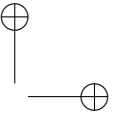
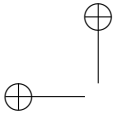
Conheço – o presente indicativo é propositado – o Pe. Mário Lages há mais de trinta e dois anos, pois foi ele quem, como Professor Secretário da Secção de Lisboa da Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa (SLFF) me recebeu formalmente em 1983 quando iniciei a minha vida de estudante universitário, ainda no Ano Propedêutico, que era ministrado como se de um ano de Licenciatura se tratasse, com os mesmos Professores e rigor. Foi ainda ao Pe. Lages, Secretário da SLFF, a quem dirigi o Requerimento a solicitar a suspensão da inscrição anual por motivos de ingresso inadiável no Serviço Militar Obrigatório. Foi, de novo, o Pe. Lages quem formalmente me recebeu quando regresssei à Universidade, terminado o cumprimento daquele dever cívico.

Seu aluno, aprendi com ele o mais profundo respeito pelo trabalho intelectual, sereno, paciente, persistente, inteligente, nunca se contentando com

---

<sup>1</sup> Texto escrito como homenagem ao Pe. Professor Doutor Mário Ferreira Lages, tendo o original sido publicado em AAVV., *Lembranças e Afectos. A Amizade Também é Memória*, Lisboa, CEPCEP/FCH – Universidade Católica Portuguesa, 2016, pp. 220-225. A expressão que consta neste título foi-nos inspirada pela leitura deste passo fundamental da sua obra *Vida/morte e diafania do mundo na história da Carochinha. Ensaio etnológico*, Lisboa, CEPCEP, 2006, p. 15, doravante (V/M): «Bem no fundo, o paradoxo da permanência da história da carochinha em alguns meios educativos resulta de que tudo o que é formulado racionalmente desaparece logo que deixa de ser inteligível, e de que facilmente se esquece o que facilmente se aprende. Pelo contrário, os dizeres de significação oculta tendem a perpetuar-se, pela simples razão de que o homem é um ser naturalmente seduzido pelo enigma. Por isso também o cultiva, pondo a resguardo de uma interpretação imediata os significados que considera essenciais.».





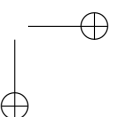
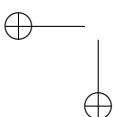
ancilares análises, procurando sempre uma síntese, que sabemos ser sempre incompleta, precisamente porque o saber que vale a pena é o das coisas enigmáticas, que se revelam infinitamente, infinitamente se escondendo, porque assim é o enigma: infinito; assim o amor por ele, infinito também.

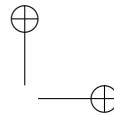
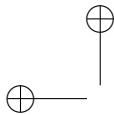
Com o Pe. Lages, aprendia-se, pelo exemplo, que o saber é fecundo e que o cientista não é um simples técnico curioso, antes um amante literalmente cioso do enigma, fecundando-o e sendo por ele fecundado. O Pe. Lages amava a ciência e, se nos é permitida a brincadeira, ela amava-o de volta. Relação fecunda.

Todavia, relação fecunda não apenas pela força da ligação unitiva, mas também pela riqueza dos amantes: o enigma, esse ou essa, é infinito, mais rico não pode ser. O cientista, este cientista, possuía uma invulgar riqueza quer de erudição, quer de métodos de trabalho, servidos por uma fina inteligência, tão boa a escavar profundas grutas de mitos quanto a joeirar superficiais comportamentos sociais quanto a voar pelos transcendentais mistérios teológicos, que nunca por si foram descurados, aliás, a amiga Carochinha é disso testemunha e testemunho. Todavia, a Carochinha mostra também a permanente tensão vivida e pensada entre uma profunda antropologia de base mais científica e uma antropologia filosófica e teológica, tensão sem a qual não haveria este último académico avatar da Carochinha.

Antropologia geral fundamental que se espalhou – e não será tudo mencionado – por etnologia, etnografia, antropologia cultural, sociologia, demografia, geografia humana, conhecimento profundo de ciência política, conhecimento profundo de algo tão inconsútil e hodiernamente estranho quanto a «alma portuguesa», nos seus diferenciados estados, lugares e esplendores. Tudo alicerçado sobre – entra a antropologia filosófica e também teológica, que conhecia muito bem – uma concepção do ser humano como ser pessoal, não apenas passível de liberdade, isto é, sujeito de livre arbítrio, mas livre, verdadeiramente livre, capaz de autonomamente dizer *sim* e *não* por si próprio, irredutivelmente. Prática que Mário Lages sempre fez questão de pôr em acto.

Esta grandeza de pensamento, que muitos não possuem, permitiu uma capacidade analítica e sintética, no que diz respeito à dinâmica e cinética social, verdadeiramente ímpar e de difícil replicação, pois há que ter não apenas a inteligência, mas também a formação adequada.





Movendo-se durante muito tempo num meio intrinsecamente positivista, o Pe. Lages conseguiu manter sempre a posição epistemológica de um não-positivista: o trecho citado tem precisamente a importância epistemológica de o confirmar e de o fazer como legado final maduro de um cientista que, tendo provado da ciência positivista e da não-positivista e sendo exímio a trabalhar em ambiente epistemológico positivista, soube escolher privilegiar a ciência que infinitamente é seduzida pelo enigma, que sabe, à partida, não poder positivar, reduzir, antropomorfizar, pois, sendo a amante perfeita do ser humano, não lhe permite ser violentada, desvirtuada de mistério a contemplar em coisa a apreender, a apropriar, tudo formas de posse ilusória. Tudo constituinte de formas menores de lidar com a realidade.

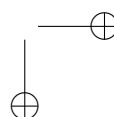
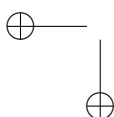
*Ninguém possui a Carochinha.*

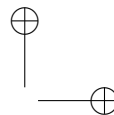
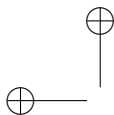
E se alguém pensa que sim, que a possui, está profundamente enganado. A Carochinha ama-se, descobre-se no seu misterioso enigma infinito, mas não se possui. Antes se cai no caldeirão: impotência suprema de quem é incapaz de amar senão com a prisão dos dedos, senão com a prisão dos dentes, do corpo ou do espírito.

O eros da Carochinha é um eros espiritual e, mesmo na erótica carnal, apenas se chega à Carochinha submetendo-se às condições por ela impostas. Assim o enigma. Citamos: «[...] tanto a narrativa mítica como as suas expressões dessoradas servem para construir um “mistério”, de acordo com as regras de uma “poiética do recôndito” que lideraria toda a função simbólica.»<sup>2</sup> A forma enigmática do mito e suas formas derivadas, mas que ainda dele participam, serve precisamente para proteger o enigma essencial que o mito revela e vela concomitantemente. É o cerne do mistério da humana existência no seio de um mundo que também funciona de forma enigmática, expondo-se, mas sempre de forma diáfana, como se percebe pelo título da obra: «... e diafania do mundo».

A poiética do recôndito não se resume ao modo como a narrativa mítica se constitui: esta é apenas símbolo de uma outra poiética do recôndito, que é a poiética que permanentemente cria quer o mundo quer o ser humano como parte integrante do mundo, mas parte que é mito-poiética, porque é capaz de, através da diafania do mundo, lhe ir adivinhando, sempre provisoriamente, o sentido, numa tarefa sem fim; tarefa criadora sem fim. Nesta tarefa, o ser

<sup>2</sup> V/M, p. 14.





humano torna-se poeta de si próprio e também da parte do mundo que sabe incluir em seu poema, de forma adequada ou desadequada.

Podemos, assim, dizer que o próprio ser humano é, também ele, símbolo, pois ele é a metade co-essencial do acto permanente de construção do significado, de que a outra parte é o próprio enigma. Temos assim, que o ser humano é símbolo de um símbolo mais profundo: *o enigma é o grande símbolo*, na sua diafania mundana, de que a transparência é a metade visível e o mistério a metade para sempre invisível em si mesma, salvo no que vai transparecendo através da diafania. Ao ser correlato da diafania, o ser humano torna-se símbolo dessa diafania, assim se tornando símbolo de um símbolo.

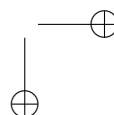
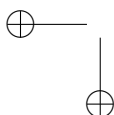
E este acto constitui o ser humano como ser simbólico por essência e substância. Mesmo no seio de teorias que reduzem o símbolo a mero sinal intransitivo, assim arruinado a densidade significativa da realidade, se percebe que esta tendência levada ao extremo eliminaria pura e simplesmente o ser humano como entidade capaz de significado, tornando-o indiscernível de uma máquina sem construtor e sem programador – algo impossível –, isto é, de um pedaço anódino de matéria.

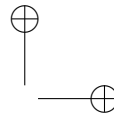
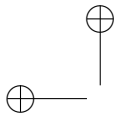
Animal simbólico e de significados e nada mais – e nada menos –, como propriamente humano, a pessoa humana é portadora deste «logos» fundamental, «logos» que é porta e caminho para o enigma, sempre já no seio do enigma. A pessoa humana é isto ou não é coisa alguma. Por isso e nesta relação lógica fundamental com o ser humano, o «mito é o nada que é tudo», no dizer de Fernando Pessoa,<sup>3</sup> que Mário Lages acompanha: «Mesmo as significações filosóficas, como se sabe da história do pensamento, são derivadas dos mitos em que foram incorporadas as primeiras intelecções da realidade. De resto, a filosofia só se distancia do mito porque dele retira o absurdo e o irracional. Mas nem por isso diz coisas mais verdadeiras».<sup>4</sup> Platão, que sempre usou mitos quando precisamente a nova racionalidade se mostrava insuficiente, não pode deixar de dar o seu acordo a tão sábia asserção.

E é porque se situa neste nível de profundidade do ser de tudo, não *junto* do enigma, mas *no seu seio*, que o mito é tão importante e que um «mythos» como o da Carochinha é tão poderoso, pois, citamos: «É mesmo o modelo ou paradigma de todas as narrativas populares, resumindo-as em termos de

<sup>3</sup> PESSOA Fernando, *Mensagem*, poema «Ulisses», primeiro verso: «O mito é o nada que é tudo», Lisboa, Ática, 1979, p. 25.

<sup>4</sup> *VM*, p. 12.





intenção, de estrutura e de conteúdo: de intenção, porque formula algumas questões filosóficas últimas como a emergência e a finitude da vida [...].»<sup>5</sup>

Talvez para escândalo de um certo purismo filosófico rendido a uma redutora mecanicidade mental, Mário Lages defende o *poder ontológico da narrativa mítica*, pois os vários símbolos de que é constituída, todos mentalmente irredutíveis, constroem, na diafania da convivência com o enigma suporte, uma ontologia relacional quer entre os actores presentes na narrativa quer como relação entre estes e a narrativa e o próprio enigma.

O que diz sobre o acesso hermenêutico ao sentido da narrativa aplica-se à própria relação entre o ser humano e o enigma: «[...] tentando reinventar os nexos ocultos que estiveram na origem das relações retidas, esperando que através destes procedimentos, algo imprecisos, liderados pela imaginação antropológica, se torne patente o mecanismo de selecção dos elementos significativos e o artifício seguido para exprimir, através da deriva e do absurdo, a natureza do ser, do cosmos, da vida, do espírito.»<sup>6</sup>

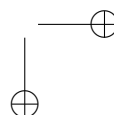
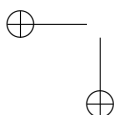
Esta ontologia relacional, de algo puramente metodológico, passa a fórmula real de a pessoa ser como ente portador do «logos» que permite própria e exactamente aproximá-la, aproximar cada um de nós, da «natureza do ser, do cosmos, da vida, do espírito». O humano «logos» relaciona-se com o «logos» universal, através de uma comum matriz lógica, manifestada precisamente na enigmática diafania do ser, de todos os seres. Encontro lógico, segundo um comum «logos», entre o ser humano e toda a transcendência, a todos os níveis.

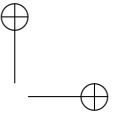
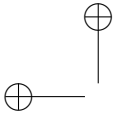
Eis a melhor definição – ainda *enigmática*, pois habita o lógico enigma comum – de inteligência que conhecemos e que servia de guia ao estar inteligente no mundo do enigma por parte do Pe. Lages, contemplando placidamente as gentes, as coisas e as suas relações, com o subtil sorriso de quem sabe que tudo está ligado por um significado enigmático, de que já se possui, senão uma chave, pelo menos um diáfano vislumbre, que tudo relativiza, mesmo a ingratidão de muitos. Para isso, um sorriso basta como marca do vencedor segundo o espírito.

Acreditamos que, agora mais fundo no seio do enigma e à luz de uma diafania mais luminosa, o Pe. Lages possa, sem o obstáculo do absurdo, que tanto

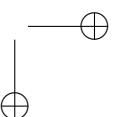
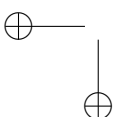
<sup>5</sup> *V/M*, pp. 18-19. A citação continua: «de estrutura, porque utiliza um esquema narrativo sem paralelo na literatura popular portuguesa, juntando o conto e a lengalenga; e de conteúdo, porque mantém relações íntimas com muitos outros contos populares.»

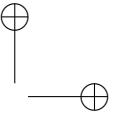
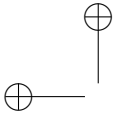
<sup>6</sup> *VT*, p. 22.





o magoava, contemplar o ser, a vida e o espírito, contemplando também a essência ontológica de tudo o que a Carochinha significava. Tudo directamente, sem representações estatísticas.





## Capítulo 2

# Da realidade fundamental do mito<sup>1</sup>

### As «histórias da carochinha» como onto-antropogonias

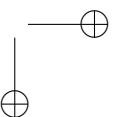
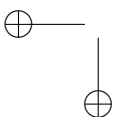
«O mito é o nada que é tudo»<sup>2</sup>

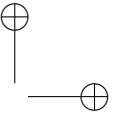
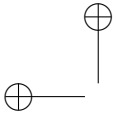
Num mundo cultural em processo dito de globalização, em que uma certa forma de racionalismo positivista tudo quer limitar a formulários protocolares redutíveis a representação linguística de supostas realidades sensivelmente comprováveis, e apenas a tal, relegando tudo o que não tiver correlato material-sensível para um nada semântico, a narrativa de tipo fabuloso ou mítico parece não ter já lugar próprio. Resta saber se todo o processo positivista não responde a uma nova concepção mítica do mundo, e não está a reescrever o mundo ao modo do seu novo mito.

Todavia, é em contraponto com este mundo, que propositadamente a si mesmo se desencantou, que existe, com uma força cada vez maior, um mundo de *redução mágica do real*, não no sentido da descoberta no mesmo real de maravilhas que dão que pensar, precisamente porque transcendem a mera materialidade, mas no sentido do exercício de acção, pseudo-acção, que elimina do seu agir e do seu fazer quaisquer mediações. Há um sentido substituto –

<sup>1</sup> Originalmente escrito como estudo incluído na obra AAVV., *Diafanias do Mundo. Homenagem a Mário F. Lages*, Lisboa, U. C. Editora, 2012, pp. 77-84.

<sup>2</sup> PESSOA Fernando, *Mensagem*, Lisboa, Ática, 1979, poema «Ulisses», p. 25.





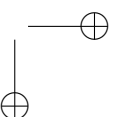
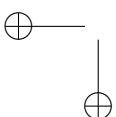
psicológico, apenas – segundo o qual são possíveis uma prática e uma pragmática sem que seja necessário o uso de mediações.

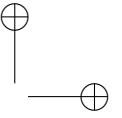
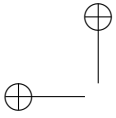
Ora, uma perspectiva de uma racionalidade aberta sobre o mito – em sentido o mais lato possível – diz-nos que ele é precisamente o modo racional – de uma racionalidade diferente, por vezes, mais profunda do que a de tipo ortonormado – de procurar encontrar e dizer as necessárias mediações que racionalismos e magismos extremos eliminam. Desde a sua mais remota aurora conhecida, o mito é o modo de dizer *isso de outro modo indizível*, de mostrar o que é impossível ver de outra maneira, de contar, através de uma poética da linguagem, o que não aceita ser dito senão de forma literalmente simbólica, em que a metade do símbolo efectivamente possuída pelo «logos» humano abre ontologicamente para a outra metade não possuída, mas, assim, tangencialmente acessível, através da relação simbólica, relação que não é mágica, mas que também não é redutível a uma qualquer forma de lógica positivista.

A realidade fundamental do mito aponta para que o mito, embora sendo definido comumente como uma narração de actos fabulosos, fora de tempo e espaço comuns, fora da história, não interessa fundamentalmente como narração literária, mas como vector de uma forma de acesso à realidade, através do sentido que a narração transporta: o mito é essencialmente logóforo. Este «logos» que transporta nunca é redutível a uma qualquer forma de leitura monocórdica, tabelável, padronizável. O sentido do mito é sempre uma construção a fazer, em que necessariamente colabora a proposta semântica fixada literariamente no corpo material da narração e o acervo total de sentido que consigo cada ser humano carrega: o seu mundo semântico, indiscernível do que é o seu mundo propriamente humano.

Assim, dificilmente poderá haver duas interpretações iguais do «logos» transportado pelo mito e proposto à integração na narração que é a presença real, instantânea, única e irrepetível de cada actualidade humana individual, de cada pessoa, de cada pessoa como centro e foco narrativo como construção «lógica» de si própria como «coisa de sentido».

Deste modo, e diferentemente das narrativas altamente estilizadas e artificializadas, por necessária restrição semântica, que são as das ciências em sentido moderno, o mito assume uma (infinita) polissemia *possível* que, por ser precisamente assim, permite não apenas uma possível ambiguidade semântica, mas uma possível *diferencialidade semântica*, não apenas na forma de interpretação da narrativa mítica, mas, sobretudo, no acto de encontro entre





o que é o texto carregado de significados do mito e esse outro texto carregado de significados que é a própria narrativa de vida da pessoa, na forma de presença memorial, aquando do contacto com a narrativa mítica.

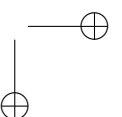
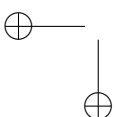
O contacto entre o mito e o ser humano é um contacto entre narrativas que transportam, cada uma delas, um potente «logos», «logos» não redutível a qualquer forma protocolar fixa ou fixável (sem que elimine isso que fixa). Neste encontro, há como que uma dupla trans-substanciação, pois a pessoa como que se transforma num texto mítico passível de integração narrativa com o texto do mito (sem o que não há qualquer encontro semântico possível); todavia, o mito como que ganha uma substancialidade humana, permitindo que o diálogo entre o que seria uma pura narrativa mítica e o que seria uma pura entidade humana assuma o duplo carácter de um diálogo entre pessoas com textos a partilhar, diálogo que une, diálogo que funde, sem confundir.

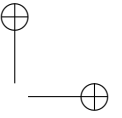
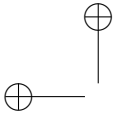
Nesta perspectiva, o ser humano não lê o mito, não ouve o mito, etc., mas transforma-se no texto que o mito lhe apresenta, segundo o seu modo próprio de possível integração semântica. Por sua vez, o mito não se limita a dar-se a ler, a dar-se a ouvir, etc., mas dá-se como pessoa em diálogo, pessoa cuja carne é o texto, mas cujo espírito é o mesmo sentido que a outra pessoa nele consegue descobrir. Cada mito, em seu mesmo sentido, é, assim, uma dupla criação narrativa: de quem o criou (e podem ser vários e desconhecidos, não interessa) e de quem, de novo, o cria, a pessoa que com ele se relaciona, corpo a corpo, espírito a espírito.

Tal faz perceber que o mito é sempre não algo de monumental, mas sempre algo de vivo, vivo no encontro pessoal entre verdadeiros símbolos, que duplamente se complementam: o símbolo que é o ser humano histórico, em suas co-metades corpo e espírito; a narrativa mítica, em suas co-metades, semelhantes. O mito nunca é monumento, é sempre memória viva; memória viva que se encontra com a outra memória viva que é o ser humano.

É neste encontro que ser humano e mito se tornam verdadeiramente unitários, melhor, íntegros. É através do encontro do ser humano com as narrativas, em que o «logos» próprio definidor do que é o humano é dado de forma reconstruível, que aquele pode descobrir o que é como propriamente humano. Esta não integração implicaria uma atomicidade semântica de cada indivíduo humano e de toda a humanidade.

É toda a cultura, em sua mais profunda, mas também mais alta valência, que está em causa com o mito. É esta narrativa que, desde as mais tenras





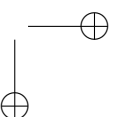
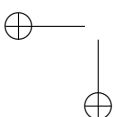
idades, promove a integração semântica de isso que nasce biológica e fisicamente com a forma humana, mas que só é ser humano quando bebe o leite do humano significado, leite que é o suco vital espiritual do mito. Este leite condiciona radicalmente toda a evolução propriamente humana de cada e de todo o ser humano. Sem este leite não há ser humano.

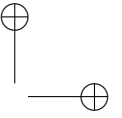
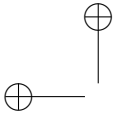
As perversões dos mitos em formas sucedâneas ou politicamente alternativas não desmente o papel humano fundador do mito, apenas lhe confere uma maior dignidade, por omissão, sobretudo quando emergentes são os resultados de uma tal substituição. Não é por razão menor qualquer que se encontram mitos semanticamente fundamentais em todas as civilizações conhecidas. Não se trata de um qualquer capricho de uma natureza material em evolução para uma racionalidade mecânica e, por tal, desumana, nem de um estágio evolutivo a superar necessariamente por forma superior. Trata-se, antes, do modo segundo o qual é possível promover o encontro entre uma entidade que vive segundo o movimento, a mudança, o tempo, logo, sem outra hipótese que não seja seguindo uma narratividade, desde que ao tempo corresponda um qualquer «logos» (que está por explicar), e que está em vias de iniciação de sua mesma narrativa, que coincidirá com o que é como pessoa, e o mundo em que eclodiu, mundo que é a presença narrativa em acto de um movimento mais vasto, mas todo ele na forma de um trânsito semântico narrativo.

A narrativa oferecida é o lugar da possibilidade diferencial do encontro, também diferencial, entre a narrativa incoativa, em busca de um lugar próprio irreduzível, e todas as outras narrativas que estão sendo, mas também as que já foram, e de que já só restam memórias, e as que podem ser.

Deste ponto de vista, *o mito é o lugar metafísico da possibilidade própria do ser humano como entidade não meramente física, mas sobretudo «lógica»*, isto é, que se confunde fundamentalmente com o «logos» que é, em que tudo o que é se encontra em sua mesma narrativa própria, parte física incluída.

Sendo assim, não admira que o mito tivesse e tenha ainda, pois ele está aí, vivo, vivíssimo, uma tão grande força semântica, tendo os mitos de tipo mais geral um poder aparentemente onipotente sobre os seus sujeitos. Na integração total no seio da narrativa mítica não há possibilidade de haver ilusão: as coisas são absolutamente como se vivem, segundo a narrativa mítica, e toda a vida é um todo absolutamente significativo ou não é coisa alguma. Não há meio-termo.





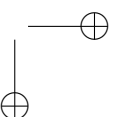
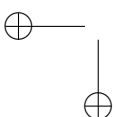
Diz-se que a filosofia veio terminar com esta imersão total na verdade mítica, fazendo que fosse possível questionar acerca da verdadeira realidade das coisas, por oposição à sua verdade mítica, autêntica ganga falsificadora e ilusória, que não deixava ver o que as coisas eram, o que as coisas são. No limite, e é o sonho do positivismo extremo, a razão filosófica, sobretudo na sua deriva cientificista positivista, poderia dissolver toda a realidade numa forma qualquer de tabela operatória numérica, em que não houvesse qualquer possibilidade de variabilidade semântica de cada coisa, no que seria um registo semântico (e linguístico) unívoco total. Não sendo possível qualquer forma de ambiguidade, não haveria possibilidade de engano ou de ilusão. No limite, a mente humana coincidiria, do ponto de vista do conhecimento, com uma tabela numérica que transpusesse para linguagem lógico-matemática isso que são as características físicas das coisas, impossíveis de interiorizar como tais.

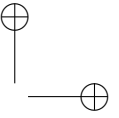
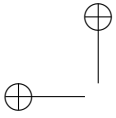
Não deixa de ser significativo, no entanto, que, no decurso do seu esforço de clarificação lógica e racional das coisas, Platão tenha, sempre que a razão (anti-mítica) não cumpria a tarefa de dar a entender isso para que certos lampejos intuitivos de seu pensamento apontavam, recorrido a narrativas de tipo mítico, que, aliás, se revelaram óptimas para ajudar a pensar isso que era objecto de inquérito racional. A história, assim contada, narrada, permite um acolhimento da história semântica do integrante, que, se tiver semântica capaz daquela que lhe é proposta, consegue integrar-se na aventura de pensamento em curso e perceber algo que não tinha percebido antes, de outra forma.

Por outro lado, é admirável como grande parte da ciência hodierna se comporta de forma mítica, sempre resolvendo, através de formas descaradamente narrativas, fisicamente improváveis, os impasses que a conformidade positivista que se auto-impôs provoca. Tal é manifesto, por exemplo, em biologia, em que, não podendo explicar certas convergências aparentemente teleológicas, se avançam afirmações como «a espécie fez...».

*A realidade fundamental do mito é, assim, uma realidade ontológica:* desde que há mito que o mito serve para indicar, narrando, o que é real. Se se quiser buscar isso de mais profundo em que uma pessoa qualquer ou um povo qualquer acredita (passe a prosopopeia), procure-se o seu mito, procurem-se os seus mitos. Mesmo nas suas formas mais degradadas, que são as que hodiernamente mais abundam, os mitos dão a definição do real.

As «histórias da carochinha» como onto-antropogonia lógica são, assim, tudo menos “histórias da carochinha”: são mitos, não são falsidades. Em toda





a sua riqueza de pormenores e de variações, tudo passível de interpretação e de interpretações diferentes, não em sentido redutor, mas no sentido de incorporação na trama narrativa própria de quem com estas histórias contacta, presentifica-se um modo poético, isto é, em produção – verdadeira criação, mesmo – de descoberta, de entendimento do que é o lugar ontológico e o papel ontológico próprios dos actores, agentes presentes na narrativa. Este lugar e este papel ontológicos servem para ajudar a definir o que é a ontologia própria desses actores-agentes, que, por sua vez, são o correlato mítico-narrativo desse outro actor-agente que é quem contacta activamente com a narrativa, supostamente desde fora, sendo, todavia, nela imediatamente integrado, assim que lhe começa a divisar o sentido.

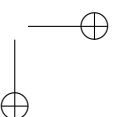
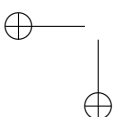
No entanto, como este contacto com a narrativa imediatamente transforma o contactante em personagem, ainda que meramente especular que possa ser – por exemplo, o cientista que procura entender o seu significado, segundo um qualquer modo protocolarizado, sem lhe penetrar o sentido –, dessa mesma narrativa, o que nela se passa diz também – posteriormente, descobre-se que diz *fundamentalmente* – respeito a quem com ela assim se relaciona.

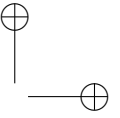
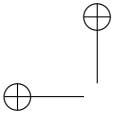
Todavia, ao *integrar-se semanticamente* na narrativa, não apenas como mero espectador, mas como como isso que a vai compreendendo, o contactante descobre que, afinal, *a narrativa é também sobre si*, que o que é posto nela a si também diz respeito, que o que se narra é o mundo em que ele/ela semanticamente é e a partir de que tudo o mais ganha significado.

*O lugar semântico da narrativa é o lugar da definição da ontologia do mundo e, com ele, de tudo o que nele se encontra presente e nele actua.*

Imerso na narrativa, o ser humano descobre que ela é a sua narrativa, que o que está em causa é ele próprio, que os personagens estão umbilicalmente ligados, no que são, ao que ele é. Mais: *não há personagens do mito narrado para mim, eu sou essas personagens*. A verdade descoberta e a descobrir é a minha verdade, eu sou esse mundo. O que se diz da Carochinha, do João, do caldeirão, etc., diz-se de mim. Paradigmaticamente, transcendentemente.

A razão fundamental pela qual os mitos não podem ser submetidos, melhor, não *devem* ser submetidos, a interpretações fechadas diz respeito não a uma qualquer característica técnica mítico-narrativa, mas ao facto estrutural de serem relativos à mesma condição humana, de forma paradigmática e transcendental, apontando para estruturas ontológicas fortes, incontornáveis, mas inapreensíveis, em sentido literal, infixáveis, tão necessárias quanto o grande





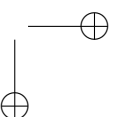
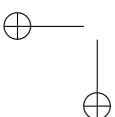
«Logos» de Heraclito, mas tão fluidas, mesmo enquanto estruturas *perante a possibilidade de compreensão humana*, quanto as águas de seu famoso rio.

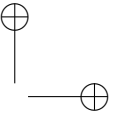
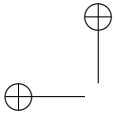
Esta impossibilidade de humano domínio sobre isso que estrutura a humanidade semanticamente não impede a intuição de princípios de regularidade, sobre que se baseia o sentido próprio pessoal e memorial da mesma humanidade. São estes princípios que os mitos procuram manifestar, em múltiplas formas. São estes princípios que estão na base de toda a compreensibilidade possível da humanidade por si própria. São estes princípios que fundam todo o percurso intelectual da humanidade, pois são eles que coincidem com as primeiras intuições verdadeiramente humanas de uma mesma humanidade que com elas se inaugura.

Tal momento, para sempre num *in illo tempore* concomitantemente histórico e mítico, é esse em que passou a haver humanidade, iniciada no primeiro ser humano que assim pensou, mas que só passou a ser um ser humano porque assim pensou. É este o famoso «missing link» que tanta tinta já fez correr e cuja abordagem nunca poderá passar de algo de poético, como o narrado logo no início da obra fílmica de Stanley Kubrick, *2001, Odisseia no espaço*, em que um qualquer antropóide, até aí apenas antropóide, se torna em algo de radicalmente diferente, quando age de modo que já é identificável como modo propriamente humano (é claro que quem assim tal identifica não é um antropóide, mas um ser humano...).

De algum modo, compostos a partir das grandes intuições acerca de si próprio do ser humano e da humanidade, como conjunto integrado, ainda que tópico, mas também universal, se bem que no desconhecimento de tal por parte dos diferentes *topoi* humanos, os mitos são, assim, o repositório inicial da definição ontológica, onto-antropológica do que a humanidade é, positiva e negativamente. É aí que se encontra todo o manancial de intuições que definem o ser humano como algo de “muito grande” em comparação com outros seres, mas também de “muito pequeno” quando comparado com ainda outros. É, assim, que aí encontramos todos os fundamentos do que vão ser todas as futuras ciências, das mais básicas e terrenas, às mais elevadas, mesmo as teológicas.

Não surpreende também que aí se encontrem os fundamentos de toda a métrica ontológica, que permite a elaboração de todas as escalas ontológicas, de todas as formas lógicas, como, por exemplo, as analogias, as simbólicas, mas também as métricas racionalistas. Da irrupção da mãe de todas as ciências





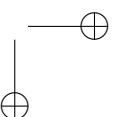
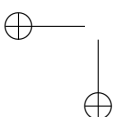
fundamentais, a matemática, no corpo de uma Terra, que é a manifestação formal do desejo de um primordialíssimo «Khaos» vir ao ser, Terra que é «Ge», «Gaia», fundamento de toda a futura geração ontológica e, assim, matriz de toda a medida, no que é o paradigma incontornável, geométrico, de todo o ser, mas mãe Terra que é ainda isso de onde e de que todos os deuses emergem, mesmo o Céu, mesmo os Mares, mesmo o Tempo, mesmo todos os já deuses menores e os seres humanos, maiores ou menores.

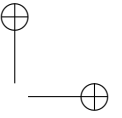
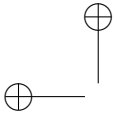
Este exemplo, tirado da mítica profunda dos helenos e seus antecessores, manifesta e exemplifica o que se quer dizer com o papel onto-gerador do mito, no que ao âmbito do sentido diz respeito. Sem o mito, sem estes grandes mitos, sobretudo os cosmogónicos e antropogónicos, nunca a humanidade teria tido qualquer forma de noção inicial fundamental acerca do que era, do que é como propriamente humanidade. Uma qualquer alternativa não mítica para estes inícios fundamentais é, sequer, pensável? Como, exactamente?

Como, exactamente, se a própria vida do ser humano que vai sendo é na forma não de uma qualquer métrica racional estrita, mas na forma narrativa? Ao primeiro acto, qualquer tenha ele sido, que fez de isso que agora é o ser humano um ser humano propriamente humano, não se seguiu um qualquer vazio, mas outros actos também humanos, sob pena de não ter havido humanidade, por falta de sustentação sequencial.

Ora, esta sustentação sequencial, que forma o que é próprio da ontologia humana como algo de sempre activo enquanto propriamente humano – para o bem e para o mal –, mesmo quando não há senão a actividade dinâmica de uma potência, mas potência ainda humana e não outra qualquer, é da ordem do narrativo, é uma história, é a base de toda a história, em seu sentido mais forte, que não é o de «historiografia», mas o de real acontecimento humano, todo e qualquer, universalmente entendido. *Este acto universal da humanidade é narrativo por essência e substância* quer no que a cada indivíduo diz respeito quer no que concerne a humanidade como um todo.

Assim, toda a vida propriamente humana é essencial e substantivamente narrativa. Mesmo isso a que se chama o tempo mais não é do que o vector inicialmente proléptico, depois meramente pontual, no acto presente, para logo ser analéptico, da acção, e nada é sem esta. É o tempo que é segundo a narratividade essencial e substancial da vida humana, não esta que é segundo o tempo. É esta que funda o tempo, não este que lhe serve de suporte.





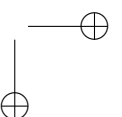
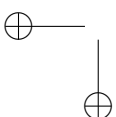
A plasticidade do tempo mítico mais não é do que o reflexo imediato da mesma plasticidade narrativa da própria vida humana, em que não há dois acontecimentos com o mesmo valor ontológico, quer dizer, «sentido ontológico», que é sentido onto-erector do humano e da sua relação com tudo, logo, com o mesmo peso narrativo, pelo que o tempo próprio de cada acontecimento é variável e variado.

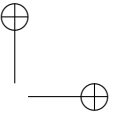
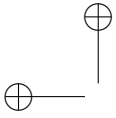
O mito não possui um instrumento mecânico que destile umas batidas cronométricas, onto-métricas, às quais a acção tem de se conformar, é o relógio que é distorcido pela grandeza ontológica de cada acto dentro da narrativa e segundo o «logos» desta. O tempo do mito é sempre o tempo do acto criador, como se cada acto fosse algo sem tempo, valendo absolutamente: cada gesto, cada palavra, têm um peso ontológico absoluto, como se fossem saídos sempre da mesma acção divina. Cada acto tem um peso divino.

É por isso que, verdadeiramente, no mito, só há sagrado, sendo tudo o mais relegado para o campo do profano, do que não tem real peso ontológico, pois não vem desta acção divina. Uma vida vivida segundo a lógica da narração mítica é uma vida que se sente sempre viva, pois sente-se feita ou dita pela fonte absoluta de tudo. É por tal que não há espaço para a dúvida: não porque não haja inteligência suficiente para se duvidar, mas porque não há lapso ontológico, isto é, lacuna ontológica, de ausência de ser, que permita a dúvida. Neste sentido, o mito é sempre «o céu» e opõe-se sempre contraditoriamente a um qualquer inferno, que é isso que não está ligado positivamente ao divino criador, que o negaria, não fosse esse divino criador capaz de se opor a tal contraditor (nasce aqui o sentido de algo necessariamente infinito positivamente como forma de se opor ao nada, que será assunto das mais altas metafísicas).<sup>3</sup>

Assim, isso que a narrativa mítica diz, seja ela qual for, seja quando for, mesmo em tempos aparentemente dominados por cientismos hiper-positivis-

<sup>3</sup> Estamos perfeitamente de acordo com a afirmação que se encontra na p. 12 da obra do homenageado, *Vida/morte e diafanía do mundo na história da Carochinha. Ensaio etnológico*, Lisboa, CEPCEP, UCP, 2006, obra profundamente filosófica, onde se pode ler: «Mesmo as significações filosóficas, como se sabe da história do pensamento, são derivadas dos mitos em que foram incorporadas as primeiras intelecções da realidade. De resto, a filosofia só se distancia do mito porque dele retira o absurdo e o irracional, mas nem por isso diz coisas mais verdadeiras». Aliás, tal ajuda a compreender a razão pela qual Platão tanto recorre a mitos quando a linguagem racional se revela incapaz de se medir com isso que há que dar a inteligir.





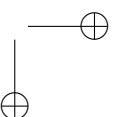
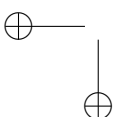
tas, é o que é, absolutamente. O mito diz o que o ser é, o mito diz o que é o mundo. O mito di-lo absolutamente.

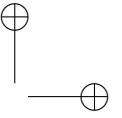
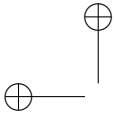
É este dizer absoluto do que é o ser próprio de isso que é o ser humano que se pode encontrar nas «histórias da Carochinha». Muitas vezes, quando se quer apoucar a dignidade ontológica de um qualquer relato, diz-se: «isso é uma “história da carochinha”». Ora, tal afirmação não pode estar mais errada quanto ao valor analógico que pretende usar: se assim fora, tal relato não só não seria indigno, mas seria absolutamente digno, pois o que tais histórias dizem não é um mero jogo, ludicamente irrisório, de palavras ou de significados alienados do real, mas a mesma identidade narrativa do ser humano, simbolizada em formas diáfanas de paradigmas ontológicos suficientemente distantes para que não causem repulsa, mas suficientemente próximos para que, evitada a repulsa que tudo anularia em termos de compreensão desejável, permitam ao ser humano contemplar serenamente a sua mesma realidade como se sua não fosse, mas sabendo que sua é.

Esta distância é exactamente o lapso epistemológico – presente no seio do mito... – que dá o espaço lógico que permite a necessária especularidade também necessária para que o ser humano se possa tomar a si próprio como objecto de que é concomitantemente sujeito. Nestas histórias, encontramos manifesta a estrutura da inteligência humana, que é acto desdobrado, que intui e que, no mesmo acto, intui que intui, sem lapso ontológico. O lapso lógico que há entre o ser humano sujeito de inteligência e o ser humano objecto desse mesmo acto de inteligência permite que o ser humano se pense a si próprio em um mesmo acto, uno e único, ontologicamente.

Como já foi percebido, tudo o que se diz da Carochinha diz-se de cada ser humano que contacta com o mito, mas que, ao contactar com o mito, contacta fundamentalmente consigo próprio. Assim, a Carochinha, paradigmaticamente, sou eu. Porém, também é eu em cada pormenor, isto é, o paradigma narrado incarna em mim, no acto em que a inteligência que sou se contempla não apenas como eu, mas como eu especulado no e pelo paradigma Carochinha. E, neste acto de inteligência, já não há mais Carochinha para um lado e eu para o outro; eu sou a Carochinha e ela é eu.

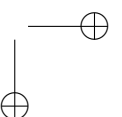
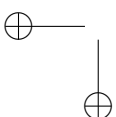
No acto em que a inteligência que sou incarna a Carochinha do mito, nisso que é um rito interior da inteligência que sou, isso que é a carga simbólica humana, ontologicamente humana da Carochinha, é interiorizado em mim, na forma desse mesmo acto de inteligência. O património simbólico que o mito

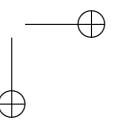
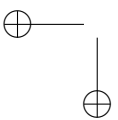
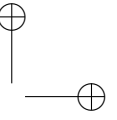
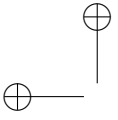


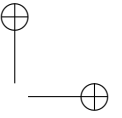
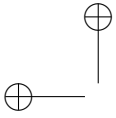


carrega deixa de ser mero símbolo e passa a ser sentido meu próprio em mim. Isso que a memória simbólica da humanidade tinha a transmitir-me por meio daquele mito, o rito da inteligência incorporou em meu sentido próprio e eu passei a carregar em mim, na minha memória ontológica, parte fundamental de meu ser, o sentido humano da Carochinha. Fiquei mais humano.

A Carochinha é, assim, símbolo de toda a «paideia», como forma de propiciar a transmissão verdadeiramente onto-lógica de um património de «logos» que não apenas é próprio da humanidade, mas que *é a mesma humanidade como forma lógica*, de «logos». A Carochinha é a matriz de toda a educação que queira ser humana, ontologicamente humana, isto é, capaz de despertar isso que é propriamente humano nos seres humanos em fase incoativa de sua humanidade, que coincide com toda a sua vida. Assim, do que a humanidade mais precisa, em tempos de profunda crise onto-antropológica e de definição do que é a mesma humanidade, é de «Histórias da Carochinha».







## Capítulo 3

# O sabor da luz

### Inteligência, sensibilidade, ontologia, na obra *Os pescadores*, de Raul Brandão<sup>1</sup>

«A luz sustenta. Basta esta luz para se ser feliz. [...] É ela que produz os figos [...] e o figo preto de enxaire, que se mete na boca e sabe a mel e a luz perfeita.»<sup>2</sup> Revela-se, ao longo desta obra de Raul Brandão, um modo intuitivo-sensível de contacto com a realidade em que o todo do ser do ente humano, na sua interioridade própria e pessoal, contacta com o todo do ser que ao mesmo tempo o envolve, o habita e o transcende, numa relação de interiorização semântica que se pode definir como um *saborear da essência patente das coisas*.

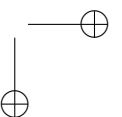
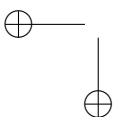
Uma relação que é uma comunhão de princípios activos entre um ser que quer abrir-se de um modo simples e puro à simples adveniência, na actualização de uma possibilidade virtualmente infinita de relacionabilidade, e o acto de adveniência de uma presença que se manifesta no seio dessa mesma possibilidade criada por aquela vontade de abertura à vinda, à presença, ao absoluto do que se presentifica em cada acto, em cada momento.

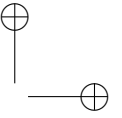
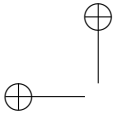
O acto de presentificação é o próprio *sabor* desse encontro, dessa relação.

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente como: PEREIRA, Américo, «O sabor da luz – inteligência, sensibilidade, ontologia, em *Os pescadores*, de Raúl Brandão», in *Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, pp. 475-491.

<sup>2</sup> BRANDÃO Raul, *Os pescadores*, «Introdução» de Isabel Pascoal, s. l., Ulisseia, s. d..





Acto em que não há distinção entre os pólos da relação, em que sensibilidade, inteligência, homem como um todo e correlato são um. Momento de eternidade. Momento de criação. Momento absoluto. Presença absoluta. Momento auroral da emergência do que é: «Tenho diante de mim só matéria imponderável, cheia de frescura e de vida, donde vai sair a nova criação.»<sup>3</sup>

No entanto, esta matéria arquetípica é a própria luz: «Todo o azul estremece e vem até mim em constante vibração. Quem sai da obscuridade para a luz é que repara e estaca de assombro diante deste ser, tão vivo que estonteia...»<sup>4</sup>

Matéria que também é forma, matriz «muito grande e muito simples»<sup>5</sup> que preenche infinitesimalmente o horizonte da presença do ser. Essência e substância de tudo o que se manifesta, derramada num cromatismo infinitesimalmente integrado que absorve, numa sinestesia total – que implica o ser todo do Homem e unifica, melhor, revela como unidade profunda, sensibilidade e inteligência e vontade – a totalidade dos modos da manifestação, não os reduzindo a um padrão óptico ou de visibilidade, mas relevando a sua modalidade, propriamente teórica, de relação imediata, directa, integradora e panorâmica, isto é, intuitiva.

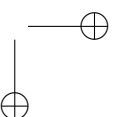
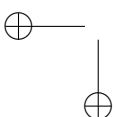
A relação com o que me transcende é contemplativa, simbolicamente dada como um ver, mas como um ver que é um ver criativo, pois necessita da minha disponibilidade e da sua operacionalização activa para se dar. A realidade não viola a minha intimidade. Não entra por mim dentro sem o meu consentimento: tenho de querer ver; quando quero, abertos os olhos, já não há distinção entre o que vê e o que é visto, num acto sempre espiritual de comunhão com o que me transcende, mas, nesse mesmo acto, não me transcende, pois faz parte desse mesmo acto que sou eu.

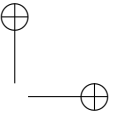
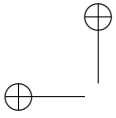
«Aqui a matéria não existe. As terras alagadas têm tanta transparência como a ria. Distingo árvores, mas as árvores são traços de cor diluída e nascem na água; [...] O que há é azul a jorros, uma vasta amplidão indistinta como num sonho, cheia de ar húmido e envolvida em luz carinhosa. As coisas são tão leves que a luz as atravessa... Vogamos. Seis horas, sete horas... Era preciso ano-

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 84.





tar a todos os momentos a aparência dos seres e das coisas, que a cada minuto se transformam. O mesmo panorama toma novos aspectos de sonho translúcido à medida que a luz esmorece e o barco se desloca.»<sup>6</sup>

Já não é o corpo pesado que voga, nem a alma que sonha, acordada ou não, mas o ser mesmo do ser humano que se deixa transportar, feito espírito, por essa e nessa luz que, matéria e forma de tudo, assume a sua matéria e a sua forma e, tornando-*se-lhes* imanente, as leva a transcender-se na relação com a luz, na sua relação com a luz, *como luz*. Assim, «[...] a luz forma uma estrada que liga o areal ao infinito»<sup>7</sup>, forma sempre uma estrada até ao infinito, pois é a própria manifestação desse mesmo infinito, forma actual – e, por isso, matéria e forma – desse mesmo infinito na relação com o ser humano. Sem esta presença desta luz, não haveria coisa alguma. Assim, abrir os olhos é já estar em relação com o infinito que entra sob a forma total da luz que, neste mesmo acto, constitui o próprio olhar.

«A cor e a luz»<sup>8</sup> são o mediador, a relação, mas também a substância da presença da transcendência na imanência própria da interioridade do ser humano. Cor e luz não são apenas fenómenos peliculares ou meras aparências que escondam, mais que revelem, uma realidade oculta pela sua mesma manifestação e que esta manifestação como que impede.

*Cor e luz são a realidade no instante único e total da própria presença.*

Luz na aparência infinitamente rarefeita, mas infinitamente densa na absoluta continuidade da diferenciação da presença. Todo o texto é uma exposição maravilhada da infinita e infinitamente subtil contiguidade diferenciadora da *cor como presença ontológica*, como manifestação de si mesmo de um ser que cromaticamente se dá em *teoria sensível e inteligível* ao espírito capaz de com ele se relacionar.

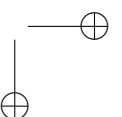
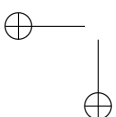
Sente-se e intui-se uma absoluta continuidade e contiguidade do ser em manifestação na contínua e contígua presença da cor, num total e infinitesimal preenchimento do horizonte metafísico da possibilidade: não há soluções

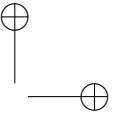
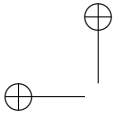
---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 88.





de continuidade neste mundo da cor – a luz tudo preenche, não em um monismo aniquilador da diferença, mas em um *infinitismo cromático* que cria a diferença própria manifesta dos entes na e pela sua cor própria e, nisso, irreduzível, absoluta, intuível em espiritual acto humano, inapreensível como posse alienante.

É um mundo da *absoluta positividade ontológica*, um universo sem falta ou pecado, pois não há interstício possível para o mal, isto é, para a ausência de cor, absolutamente. Neste ambiente ontológico, único, o mal é a ausência de luz, que marca não apenas a ausência de cor, mas também a ausência de negro e de branco.<sup>9</sup>

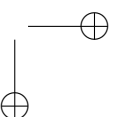
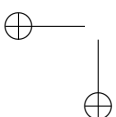
Mesmo de noite, há sempre alguma luz, sempre algum vestígio de cor, de relevo, de ser, promessa de futuro diurno esplendor, grandeza sempre presente, ainda que tenuemente, ainda que suspensa de um vestígio tão frágil que só uma atenção amorosa o possa salvar de colapsar em absoluto nada; mas fragilidade que manifesta, que é testemunho, absoluta presença, apelo a esse amor, a essa atenção, à abertura de alma que é o lugar de subsistência dessa mesma fragilidade: «As noites são profundas, admiráveis e cintilantes de pedraria – grandes como Deus.»<sup>10</sup>

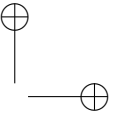
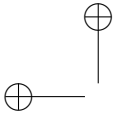
No entanto, estas jóias preciosas de nocturna luz só se presentificam, só *são* na alma que se abre à manifestação. A luz da manifestação nocturna é uma prova à sensibilidade cromática do ser humano. Mas é, também e fundamentalmente, uma prova à sua existência. Sem esta luz mínima, não é apenas um mundo fora do Homem que não existe, é, antes, esse mundo e o Homem que, de todo, não são, em absoluto.

Todavia, num mundo de absoluta positividade ontológica, o apelo da presença ao testemunho que se cria criando excede-se em generosidade e a vocação ao ser manifesta-se não apenas como luz, mas também – porque a força da quase ausência de luz é esmagadora – como voz e, então, é a voz do mar – sempre presente, como indício outro de eternidade – que assume um protago-

<sup>9</sup> A cor é luz, variegada, literalmente; o branco é «toda a luz»; o negro é a total ausência de luz, no entanto nunca vista, ou, melhor, intuída como nunca vista, pois o próprio negro só se percebe por justaposição à cor. Sem cor, nunca teria havido vista. Para o negro, só há co-natos e co-eternos cegos.

<sup>10</sup> BRANDÃO Raul, *Os pescadores*, «Introdução» de Isabel Pascoal, s. l., Ulisseia, s. d., p. 126.





nismo que a luz do dia lhe não pode deixar e lembra à pessoa humana o que a escuridão lhe pode fazer esquecer: que a presença se mantém.

A voz do mar é a luz negra, a luz tátil, som que ilumina vibratilmente o caminho do Homem que busca, no seio da escuridão, luz, luz, sempre luz: «É noite – calou-se tudo, menos o mar, que fala sempre.»<sup>11</sup>, voz que é a do mar, mas não é a do mar, porque «A voz cresce... Ouço-a agora perto, ouço-a melhor. O que foi eco quase extinto aumenta num clamor cada vez mais alto, chamando de novo por mim.»<sup>12</sup>, chamamento que não é um convite a uma fácil dissolução, capaz de eliminar a angústia da passagem pelo momento escuro da luz, mas contínuo toque de despertar da pessoa para a presença, notícia dessa mesma presença, salvação do desespero «[...] e a noite trágica, em que suponho ouvir gritos, nunca mais acaba.»<sup>13</sup> certamente, mas sobretudo apelo de continuidade porque, finda a noite, ganha a batalha da atenção amorosa à ínfima presença, sempre «Há manhãs em que a poeira do mar se mistura à poeira azul do céu. Um hálito fresco e húmido, uma exalação viva e salgada, vem do largo e das profundas – de toda essa constante agitação, que nos dá um sentimento de vida ilimitada.»<sup>14</sup>

Também o nevoeiro é prova da atenção amorosa à presença, também acompanha a sua manifestação a voz, sensível providencial *luz outra*, que estabelece, de novo, a diferença entre o desespero da absoluta informidade da ausência de luz ou da sua confusão – nevoeiro – e a esperança da continuidade, continuidade do ser, no ser, como contínua é a luz que tudo permeia.

Voz que, mais uma vez, se manifesta como que saída de profundidade sem fundo, mas apresentando-se no momento exacto em que, sendo máxima a confusão, a sua presença marca a diferença absoluta entre a continuidade ou a não continuidade. Voz que vem de dentro do nevoeiro e, no entanto, o transcende. Voz que parece assumir e consubstanciar a própria angústia da descontinuidade, voz que não é luz?: «Só a voz se ouve, e o lamento parece vir de mais longe e de mais fundo.»<sup>15</sup>

Lonjura e profundidade que, mais do que físicas, são anímicas e fundadoras do próprio espírito, espaço de descoberta da própria intimidade de cada

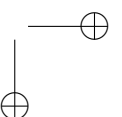
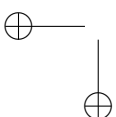
<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 108.

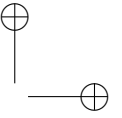
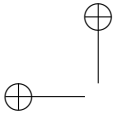
<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 61.





pessoa humana e da sua comunhão com o que o transcende, mas como que para dentro de si e dentro de si, em presença que o penetra, o penetra como estas vozes que o aterram, mas o salvam, o angustiam, mas transformam essa mesma sua angústia em continuidade de esperança, pois, se a voz é a dor de um universo em confusão, é sobretudo a dor repercutida de uma alma que quer ser, nem que seja em infinita dor.

«A voz imensa já tem plangências de dor – desabar infinito de lágrimas.»<sup>16</sup> No entanto, essa voz assume também o som do farol sonoro, mediação semântica do amor dos outros seres humanos – presença da voz, ainda – do sino que guia, luz do sentido no seio da confusão da luz, luz da luz, ritmo ordenador de um caos que paradoxalmente é de luz, como que a dizer que há uma luz interior à própria luz, som ordenador, claridade sonora da luz, marca-passo plasmador da matéria luminosa. O prosaico som do sino é o orientador último, o que permite a continuidade: «E de quando em quando o sino chama, chama sempre pelos homens perdidos na névoa espessa que leva dias a passar.»<sup>17</sup> O raro som providencial da luz.

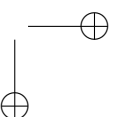
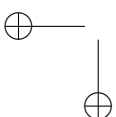
Deus com voz de mar, a voz que se manifesta no incessante barulho do mar é o contínuo manifesto que lembra o eterno movimento do acto divino, garante sensível da realização do profundo desejo de continuidade, de perenificação, de eternidade, de completude, nomes avulsos e imperfeitos para o desejo motor da vida, desejo que se manifesta na voz, na voz do mar, na voz do Homem, na voz do sino, na voz da cor, que preenchem infinitesimalmente a presença.

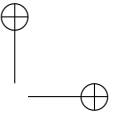
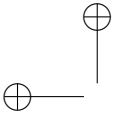
Deus com voz de mar, mar com voz de Deus, apelo à vida em leito de precipício de morte, esperança que sobrenada a angústia, angústia-pão-nosso-de-cada-dia, mas matéria do outro pão da esperança, que, sem essa massa informe, nada é. A voz do mar é a voz da angústia que lembra a dor da finitude, mas também a voz da esperança – angústia trans-substanciada – que torna já presente a alegria da visão do infinito presente nesta mesma finitude. Voz da condição do Homem, pois «O mundo que não existe é o meu verdadeiro mundo.»<sup>18</sup>

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 35.





*Luz e obscuridade constituem o par de pólos de referência extrema da presença que constitui o real.*

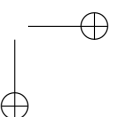
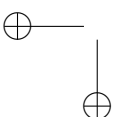
*Luz e obscuridade, não luz e ausência de luz.* É exactamente esta não ausência de luz que funda o modo puramente positivo da ontologia presente nesta obra. Nunca há um total apagamento da luz. Não há, nesta profundíssima intuição ontológica de Raul Brandão, trevas. A percepção intuitiva de Raul Brandão acerca da presença do ser é de uma extraordinária subtilidade e acuidade. Não há solução de continuidade na presença do ser.

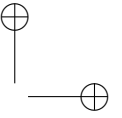
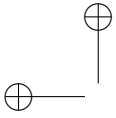
A presença é positiva, intransitiva, indelével. Absolutamente. A continuidade da luz é absolutamente necessária para que haja sempre luz, sempre mais luz, numa diferenciação luminosa, cromática, infinita. Apagar a luz, seria descontinuar absolutamente a manifestação, a presença. A luz é a manifestação, a manifestação absoluta; a sua não manifestação absoluta implicaria a não manifestação absoluta, sem mais; de tudo: de nada.

Este é o mundo do ser humano: o mundo da manifestação, da presença, sem esta, não haveria mundo algum. Neste mundo não há *manifestação de*, há *manifestação*. Ou não há coisa alguma. A luz não manifesta: manifesta-se. Não há bastidores da luz: há infinita densidade da luz. Na luz, mergulha-se para o infinito, para Deus

Daí a importância da luz, na sua infinita profundidade e infinita amplitude, pois *isto* é tudo. Não há um outro mundo por detrás da presença, da luz, por detrás da sua profundidade, mas *na* sua profundidade. O mundo que «não há» é o mundo da profundidade da manifestação a que essa mesma manifestação convoca. Por isso, é preciso ir ver: ir ver na margem e no mar e na ria e no pântano e na vila e no som e na face e na casa e no céu e nos olhos...: é em isto tudo que o outro mundo que não existe está porque existe para dentro da profundidade da luz, não – cabalmente – na sua pura exterioridade, não por detrás dela. Não há traseiras do mundo, e o foco da luz é infinito, não pontual.

A luz é preciso interiorizá-la. Não basta tocar-lhe. Pode bastar para iludidos alguns, mas não basta. Necessita a luz de ser saboreada para ser assimilada pelo Homem. E o seu sabor é a sua essência, essência vibrátil. Sabor que não possuímos, mas nos possui e nos atravessa, deixando em nós as marcas luminosas do seu gosto, que já não é seu – da luz – mas nosso, sabor da luz que é o nosso sabor – e, por isso, é o mundo que se deseja, o mundo que não existia – antes do sabor –, mas que existe agora, no sabor, para não existir





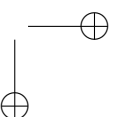
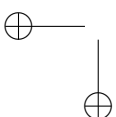
de imediato, pois, como a luz, o seu sabor passa depressa, deixa apenas um travo de plenitude, que mais não é do que a alegre angústia de quem provou do infinito e quer mais, mais, mais... luz.<sup>19</sup>

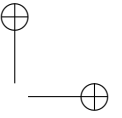
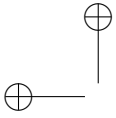
É este sabor sempre buscado e, algumas vezes encontrado, que parece mover a incessante busca de plenitude de Raul Brandão. Afinal, o mundo que não existe, sempre existe, mas como impossível posse real e logo perdida de uma plenitude de luz, que se saboreia e logo passa, deixando de si o seu caminho, abertura ontológica que é desejo de mais ser, de mais sabor.

A diferenciação e gradação ontológica é dada pela gradação cromática, numa intuição ontológica em que o ser se manifesta na continuidade e contiguidade da manifestação cromática do vibrátil acto de ser da presença, instituição de um mundo e de uma relação em que contemplador e contemplado se fundem em um único acto de sinfónica vibração – o ser, imanente e transcendente num mesmo acto, é a coincidência da cor da manifestação com o sabor de quem contempla, que é o próprio acto do seu ser, momento de eternidade, momento de afago do infinito; a alma do Homem assume a alma do mundo, interioriza-a, transforma-a em verbo e verbo seu ou em diáfana carne partilhada, espírito-sabor-luz da presença interior do infinito:

«O mar às vezes parece um véu diáfano, outras pó verde. Às vezes é dum azul transparente, outras cobalto. Ou não tem consistência e é céu, ou é confusão e cólera. De manhã desvanece-se, de tarde sonha. E há dias de nevoeiro em que ele é extraordinário, quando a névoa espessa pouco a pouco se adelgaça e surge atrás da última cortina vaporosa, todo verde, dum verde que apetece respirar. Diferentes verdes bóiam na água, esbranquiçados, transparentes, escuros, quase negros, misturados com restos de onda

<sup>19</sup> Sem qualquer tola referência à perigosa doença da influência, refere-se que há, neste sentido de busca infinda de uma luz cada vez maior, uma convergência com o fundamental pensamento platónico posto da dupla boca de Sócrates/Diotima, quando se considera o que é a participação humana como uma constante elevação ontológica, numa escala em que de cada vez que se atinge um nível de belo – esplendor (luz mundana) do bem – se não fica satisfeito, mas se busca imediatamente alcançar o nível superior, como eros constituinte de um acto humano, já pessoal, que apenas encontra a sua completude quando, no cimo da escalada, se encontra olhos nos olhos com o belo em si, esplendor do bem em si, num céu de plena luminosidade. Sobre este tema, «ver nosso estudo»: PEREIRA Américo, *Sócrates vai à escola. O desejo e o detalhe da participação. Estudos platónicos V*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, Lusosofia:Press, 2019.





que se desfaz e redemoinha até ao longe, e ainda outros azulados, com a cor das podridões. Tudo isto graduado e dependendo do céu, da hora e das marés. Há momentos em que me julgo metido dentro duma esmeralda, e, depois, numa jóia esplendida, dum azul único que se incendia. Mas a luz morre, e a luz agonizando exala-se como um perfume. É uma grande flor que desfalece. O doirado não é simplesmente doirado, nem o verde simplesmente verde: possuem uma alma delicada e extática.»<sup>20</sup>

A luz e a cor que são o absoluto da diferença, a diferença absoluta, a que há entre ser e não ser: «Tudo é novo e esplêndido.»<sup>21</sup> O espanto permanente perante a presença que se dá sempre que os olhos se tornam em *humano metafísico poro* porque, neste registo ontológico, «quando se abre uma janela, abre-se para o infinito.»<sup>22</sup>; a revelação absoluta do despertar: «Mas fecho os olhos – abro os olhos... Imensa vida azul – jorros sobre jorros magnéticos. Todo o azul estremece e vem até mim em constante vibração. Quem sai da obscuridade para a luz é que repara e estaca de assombro diante deste ser tão vivo que estonteia...»<sup>23</sup>, na assunção do acto de ser da presença, acto que se descobre como comunhão entre “dentro” e “fora”.

Viver esta comunhão ontológica é viver a transformação transubstancial da luz no diverso do ser. Não há objectos obtusos que uma luz exterior projectada ilumina, mas tão só presenças cromáticas diferenciadas, entes de luz, subtis e interiores, toques vibráteis, presenças interiores... não propriamente ideais, mas reais, realidade que só se intui contraditoriamente quando «já no mar começa a desenvolver-se o grande mistério da noite.»<sup>24</sup> e se começa a perceber que a luz e a cor, a sua continuidade e contiguidade, a sua profundidade e a sua amplitude são tudo e a noite, esta noite que se avizinha sem luz, nada.

A luz e a sua ausência. A contradição – a contraditoriedade – absoluta e irreduzível. A contraditoriedade entre a difusão infinita da luz que funda

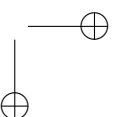
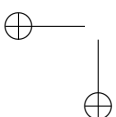
<sup>20</sup> BRANDÃO Raul, *Os pescadores*, «Introdução» de Isabel Pascoal, s. 1., Ulisseia, s. d., p. 107.

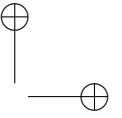
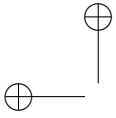
<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 89.





a ontologia própria do Homem e a dissolução da luz na não-cor do negro. Inelutável cósmica tragédia ou necessário metafísico drama?:

«Lá no fundo ficou uma poça de água represada, onde a luz se demora. Para além – e sempre! Sempre! – a grande toalha de espuma, espalhando-se e sumindo-se na areia molhada mas escura, onde os fios de luar vão reluzindo. Névoa – quase nada. O grande areal indeciso desmaia. Ao sul o cabo escurece... Amplidão embaciada, frescura e mar, onde apetece a gente mergulhar, entranhar-se, morrer e dissolver-se...»<sup>25</sup>

Dissolução que é uma integração final em uma plenitude infinita se a presença da luz for uma difusão dramática de metafísica realidade, mas que é uma aniquilação se a presença nada mais for do que uma dissolução trágica em cosmológica redução daquela.

Não deixando de estar presente esta última possibilidade, sem a qual a primeira não teria verdadeiro valor, melhor, verdadeira importância – o ser só se mede em absoluto pelo não ser e, por isso, é sempre um absoluto sob qualquer forma que se apresente, mesmo finitamente –, tudo parece indiciar à sensibilidade de Raul Brandão que o estofado do mundo é uma luz que nunca mais se extingue, presente desde sempre e tudo relevando à presença, assim revelando na e como presença.

Luz, esta, que, manifestando-se fisicamente, é de essência metafísica pois «O mundo não existe – o mundo é a luz.»<sup>26</sup> e a «contemplação» de que a custo somos arrancados<sup>27</sup> revela-nos um ser diáfano, aparente poeira de ser, sobre fundo de infinito azul em que uma outra presença se revela na sua profundidade: «Falem mais baixo; em cada paisagem há sempre um Deus escondido...»<sup>28</sup>.

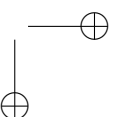
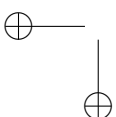
A luz como puro fenómeno e fenómeno absoluto remete para a sua infinita densidade própria, mesmo quando essa luz se manifesta em diáfana cor, como se o progressivo esfumado da cor fosse símbolo da progressiva desmaterialização do mundo e sua progressiva espiritualização: a luz por detrás – mas um

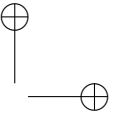
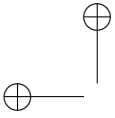
<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 50.





por detrás que é um por dentro – da luz, um Deus escondido por detrás da luz, mas que é o Deus manifesto na luz, Deus diáfano e transparente, objecto total e infinito de contemplação que é participação, condição da própria desmaterialização do ser humano e do mundo do Homem, condição da passagem deste mundo que existe para o tal mundo que não existe e que é o porto por que se anseia, porto de luz tão subtil que só é luz, sem reflexo, luz que não se pode ver.

Não se pense, no entanto, que este mundo de luz e cor, infinitesimalmente contínuo, é um mundo de confusão. Pelo contrário, há uma demarcação individualizadora que não permite que a infinita densidade se confunda com um caos. Ainda que, ao longe – e esta lonjura não é fundamentalmente física, mas metafísica, no mínimo, lógica, de sentido, de «logos» –, muitas vezes, mar e céu pareçam confundir-se, não se confundem: embora sejam partes do mesmo contínuo ontológico, basta que se avance no sentido da linha da sua aparente confusão para se perceber que não há, entre eles, confusão alguma; a haver, tal confusão reside apenas em nós, contempladores imperfeitos; imperfeitos, para discernir cabalmente a distinção, mas capazes de perceber a comunidade de pertença de céu e mar a um mesmo tecido que os sustenta e ostenta.

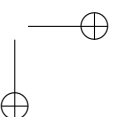
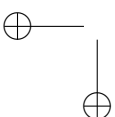
Estas são as demarcações *por esfumado*, que indiciam comum matricialidade do que se apresenta na transição da cor ou na sua imbricação em um «Momento único. Momento em que o branco desmaia e em que a luz do luar e a luz do sol se entranham e se misturam.»<sup>29</sup>, sem que deixe de haver luz de sol e luz de lua – que é de sol diferidamente... –, mas criando uma nova luminosidade que é de sol e de lua, numa presença que assume a diferença e a transforma na sua própria matéria, matéria que é espírito.

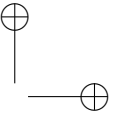
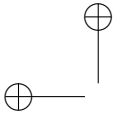
«A paisagem imensa a cada hora muda de cor e o mar infinito acompanha ao longe esta sinfonia maravilhosa.»<sup>30</sup> Não há qualquer ponto de referência fixo.<sup>31</sup> É a transformação em acto perene que é o permanente. Não há luz fixa

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>31</sup> Novamente, sem qualquer sentido de influência – aliás, improvável – é certa uma consonância entre o modo potente e cinético como Raul Brandão vê o mundo, em seu movimento de luz, e o modo como Heraclito intui o mundo nas mesmas dimensões de potencialidade metafísica e realidade cinética, física. Em ambos há um movimento infinito; em Heraclito o eixo ontológico – metafísico – que impede o caos de tal movimento é o transcendente «Logos», em Raul Brandão, é a própria luz, como absoluto que tudo permeia, que serve de eixo de susten-





ou fixável. Não há farol para a navegação do mundo. O movimento governa-se a si mesmo.

A luz emerge luminosamente. Divinamente. Não tem padrão a que siga. Lei a que obedeça. Cria o padrão e faz a lei. Padrão e lei são arqueológica impertinente memória do que foi a pureza do brotar da luz. Só infinito variar de cor. Esplendor variegado inapreensível na sua plenitude. Irrepetível. Mesmo o mais hábil dos pintores não seria capaz de o acompanhar ou, se o fosse, já se teria transformado em luz e cor. Por isso Raul Brandão não é pintor: «Se eu fosse pintor, passava a minha vida a pintar o pôr do Sol à beira-mar. Fazia cem telas, todas variadas, com tintas raras e imprevistas.»<sup>32</sup> Não o pode ser. Mas quer pintar-se na luz. Todo o texto é uma oração à luz e uma prece de iluminação e um desejo de se tornar luz, desejo que se nutre de um ante-gosto dessa luminosidade e de um gosto do sabor da luz, gosto fugaz que anseia por mais:

«A vida passa e um momento da vida não passa mais – transforma-se. E a aproximação da morte reveste-o de outra cor. Por isso agora vejo tudo cada vez mais nítido... Vejo os buracos nos muros e os reflexos ao lume de água, que duram um momento e se renovam sempre. É o sol que lhes dá vida e os ilumina. São instantâneos. Movem-se, somem-se e dão lugar a outros. São agitados e doirados. Uma aparência, um jogo de luz, como as existências efémeras que passam e o sonho que não deixa vestígios e só um instante se desenha à superfície da vida...»<sup>33</sup>

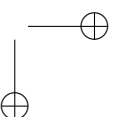
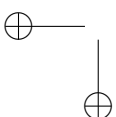
Todavia, também há linhas nítidas de demarcação nos recortes marcados a negro dos corpos que reflectem a luz, aí, onde deixam de a reflectir, nos barcos, nas casas, nos montes, mas, sobretudo, nos Homens, entes recortados no jogo da reflexão da luz, mais marcados pela polaridade do branco da luz inteira e do seu declínio. Aos seres humanos não é tanto a cor que os caracteriza quanto a gradação do branco-negro que é o cinzento. Num mundo de luz, em que

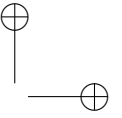
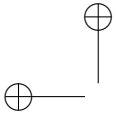
---

tação e de esteio lógico para tudo. Trata-se de uma filosofia da luz e da luminosidade como modo fenomenológico, que começa por ser um modo «photo-poético».

<sup>32</sup> BRANDÃO Raul, *Os pescadores*, «Introdução» de Isabel Pascoal, s. l., Ulisseia, s. d., p. 59.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 41.





não há quer um branco puro quer um puro negro – ambos invisíveis –, o ser humano aparece como variação do cinzento, seja como forma da sua epifania exterior seja como forma da sua epifania interior.

Quanto mais proximamente negro é o cinzento da sua presença, mais recortado o ser humano é, o que se nota principalmente nas mulheres viúvas, isto é, sós, tragicamente individualizadas, sombras sem objecto de que sejam sombras, como que *sombras directas da luz*, como que a luz, interceptando-lhes, não o corpo, mas o espírito, lhes projecte a sombra deste: *nelas, é a sombra do espírito que ocupa o lugar do corpo*.

Espírito feito de dor e de absorção de luz. Buraco negro da vida, recolhem toda a luz que as aflora, no desespero de a transformar em luminosa memória dos que no cenário luminoso que não entendem tragados foram. Tudo nelas parece ser já luz. Tudo parece estar presente no seu seio de negra luz: é que, quem está de fora, não pode ver o universo próprio de luz que é o seu, em que tudo está presente em eterno e síncrono momento – os seus homens, perdidos na e para a luz de fora, mas presentes na sua luz interior, o seu amor que encontrou nesse luminoso universo, tesoiro guardado, o lugar onde não se pode perder. Por isto parecem ou muito loucas ou muito sábias e totalmente alheadas do mundo da luz dos que não podem partilhar da sua luz interior.

Raul Brandão entende-as muito bem. Vê esse mundo secreto por detrás do único ponto por onde essa luz é ainda visível: os olhos, vivos para dentro. Espíritos quase puros, estas mulheres são a marca encarnada da diferença absoluta do espírito, espécie de prova em carne do espírito.

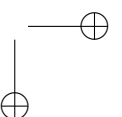
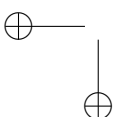
Estas mulheres são anúncio da trans-substanciação da morte, mortas por fora – não têm cor –, mas absolutamente vivas por dentro. Estes «pobres seres, só angústia»<sup>34</sup> que sobrevivem «como quem sabe que as lágrimas são inúteis»<sup>35</sup>, perenemente, «na última trituração da dor»<sup>36</sup>, que nunca mais tornam a ver os seus entes queridos, parecem ser, no cabo da dor e da angústia, as únicas que compreendem o mistério do mar, da vida e da luz, luz cuja cor já nada lhes diz e de que apenas aproveitam a energia que os olhos não podem ver.

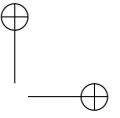
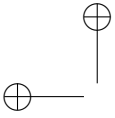
No entanto, não são estes seres privilegiados pelo cinzel da dor os únicos que se transcendem em luz interior, luz que não se vendo fisicamente resplan-

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 111.





dece nos sinais que o acto da sua presença deixou, mesmo que esse acto não tenha sido visto aquando da sua realização: é o caso dos irmãos que são encontrados abraçados, elevando, nesse abraço, o mais velho ao mais novo, num gesto desesperado de salvamento.

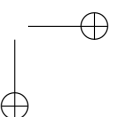
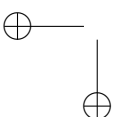
A luz, que mergulha nas trevas do mar, procura manter na luz atmosférica o ser a quem ama. É, de novo, a luz física que se perde, mas como que se transforma em outra luz, imaterial, a luz do espírito, a luz interior que responde apenas ao ímpeto centrífugo do fogo amoroso do espírito que se dá totalmente ao outro, mesmo quando nada parece já poder dar. Para além da necessária carga emotiva que este episódio consigo transporta, há que salientar a profunda intuição de Raul Brandão que não se queda no plano puramente sentimental – o que já era muito –, mas percebe o que está aqui em causa e que é exactamente a transformação do ser do Homem de ente psíquico em ente espiritual, pelo acto mesmo de abandono do ser seu em proveito do ser de outro, mesmo e sobretudo, quando tudo é desesperado.

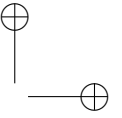
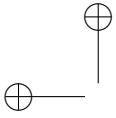
É este o momento simbólico da passagem da luz – belíssima já aqui – física – que nunca é só física – a essoutra luz do espírito, a essa outra luz que *é o espírito*, luz pura que se não vê, mas permanece, como que marcando a fogo quer a alma das gentes quer o corpo do mundo, como no caso do Arrais que não deixou o lenho do leme, mesmo no estertor da morte, num gesto de santificação da matéria, que, se mata o Homem, nesse mesmo acto, é pelo acto do Homem salva, pela sua dignidade, pela fidelidade ao essencial, simbolizada pelo leme que *a matéria da mão não larga porque a luz do espírito assim o determina*:

«O arrais é encontrado ao outro dia morto no cabedelo. O mar partiu o barco pela quilha, enterrando na areia a carcaça intacta da ré, e torcendo-lhe o braço como quem torce uma corda. Mas nem o mar nem a morte conseguiram arrancar-lhe o leme das mãos crispadas.»<sup>37</sup>

Crispação e dureza que, paradoxalmente, se revelam como sinais do espírito, mas não no sentido perverso de uma dureza de vontade ética ou política,

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 113. A humanidade toda e os deuses todos deveriam ajoelhar-se perante a memória destes homens.





perversa, mas sim no e com o rigor do amor, do bem-querer, que tudo sacrifica menos o essencial, como no caso do Piloto-Mor que junta a interioridade angustiada da viúva ao desejo de fazer transbordar a luz do irmão mais velho e à rectidão do Mestre do leme e, a partir desta luz interior, se transforma em farol de luz e som dos aflitos, por amor de nada mais do que eles mesmos e da luz que o habita.

Há uma outra forma de luz que transcende a luz imediata da presença luminosa física e que é a *luz da memória*. A memória aparece como ontologia rediviva em luz interior pura. Luz que fisicamente já não existe, cuja manifestação física já não está presente, mas que se apresenta em forma imaterial de algo tão puro que quase não tem presença a não ser a presença subtil de algo que anula a treva da não presença de si mesma, isto é, de algo que cria um foco de luz interior que, por estar, está em vez do negrume que a sua ausência originaria, mas que não é visível senão no interior do ser em que eclode.

A luz da memória é uma transfiguração espiritual de algo que fora físico e que agora nada mais é do que puro sentido emerso, pura luz interior. Assim, «Ressuscito as primeiras impressões.»<sup>38</sup> quando um especial raio de luz fora de mim desperta em mim esta luz imaterial que algures em mim dormia. É assim que percebo que «Os meus mortos estão cada vez mais vivos.»<sup>39</sup>

A memória tem um poder presentificador que transcende imediatamente a suposta prisão física e relembra que a luz é infinita e infinitamente densa. Libertadora, também, porque, na presença da luz exterior, tenho tendência a perder-me de cor em cor, de tom em tom, sem imergir sob a película da escara visível da luz, no seu seio, que é o meu seio.

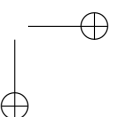
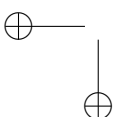
Ora, a memória é sempre essa imersão em estado puro, pois não tem casca, só tem polpa. Liberta porque impede que me esgote no pelicular itinerário da cor e me lança na interioridade da luz, evitando que tenha razão quando digo que «Tenho perdido tudo. Deixei passar por mim as melhores coisas da vida quase sem dar por elas.»<sup>40</sup> Exclamação que só pode ser proferida, aliás, por quem exactamente não perdeu tudo.

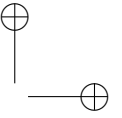
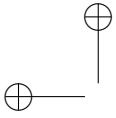
Descobre-se, assim, a *importância absoluta do insignificante*. Tudo é ‘insignificante’, porque tudo é infinitesimalmente pequeno e efémero e *parece* não contar perante o todo imenso de um infinito que constantemente se intui.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 119.





Mas, exactamente pelas mesmas razões e porque o infinito é o infinito dessas infinitas ‘insignificâncias’, *tudo é infinitamente significativo*.

Cada raio de luz é precioso.<sup>41</sup> Cada um torna presente o seu lugar-viático do infinito. A luz é infinita. Ergue-se infinitamente. Com ela e nela tudo se ergue em perene aurora. «Manhã de não sei quando, manhã que não existe e vou desenterrá-la tal e qual, azul e névoa, névoa e mar...»<sup>42</sup>, manhã em que «Tudo é novo e esplêndido.»<sup>43</sup>, que se descobre como sendo a própria essência da vida: «E, no entanto, reconheço que essa foi a melhor parte da minha existência, minuto único de saudade em que a luz se suspende e o universo se entranha para sempre na alma.»<sup>44</sup>

Com esta, nesta e a esta luz, a realidade ganha contorno, ergue-se. A insignificância do mínimo ganha a importância do *absoluto da diferença* que é o estofa mesmo deste mundo da luz em que tudo é diferente para *poder ser*. Infinita diferenciação de tudo, e tudo como infinita diferenciação. Indestrutível luz cujo movimento cria os contornos do que é, transportando-o em luminosa memória para um fim sem final.

Manifestando-se o ser na exacta aparência da presença da luz, quer na sua pelicular superfície quer na sua infinita profundidade, as formas adjectivais adquirem dignidade substantiva e a manifestação cromática da cor assume a revelação do que é.

O mar deixa de ser azul ou verde, como se houvesse algo como um mar anterior ao azul ou ao verde que o manifesta, que o é. É *este* azul que é mar e *aquele* que é céu; *este* verde que é mar – outro mar – e *aquele* que é arvoredo.

Não se trata sequer de uma inversão, dado que nada há que inverter, mas da intuição profundíssima de que *no patentear do que se patenteia está dada a sua realidade*.

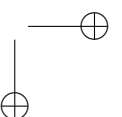
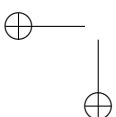
Dada, mas não a qualquer um; dada a quem tiver o olhar de tal modo

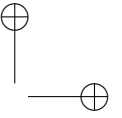
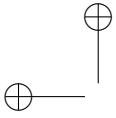
<sup>41</sup> Apesar de uma certa imbecilidade na habitual leitura de Platão, neste, há, evidente, um sentido de absoluta importância de cada raio solar que do sol irradia, sol que é a imagem mundana do bem, isto é, cada ente participante tem em si, é, o absoluto acto de participação do bem; é este acto, infinitamente irradiado, que constitui o mundo. É, assim, também, evidente o paralelo entre a intuição ontológica presente neste texto de Raul Brandão e o cerne ontológico do pensamento platónico.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 39.





transformado em desejo de ver infinitamente, que, infinitamente, vê o infinito que se dá a ver.

É este o olhar – por vislumbres – que Raul Brandão nos dá. Olhar que é fundamentalmente um querer ver, viver e morrer de e a ver. Desejo de carne por luz, por espírito, ardência de mais e melhor luz, de fusão com a cor e, até, de dissolução nessa cor, pois se percebe que, na infinita gama da paleta do pintor de tudo, há lugar para todas os matizes, infinitamente.

A relevância ontológica das cores<sup>45</sup> é fundamental pois a cor é, mais do que a face ou o rosto de apresentação do que é, mais do que o seu veículo, a sua abertura metafísica: pela revelação da cor, posso penetrar na profundidade da luz que a é.

Nesta abertura, é-me dada a possibilidade de penetrar no infinito do acto de que dimana essa cor e que, através dela, se me revela como um infinito cromático, símbolo de um infinito em acto que não é propriamente cor, mas luz pura, isto é, puro espírito de que a luz é símbolo – corpo – maior e de que a cor é a epifania adequada ao humano ser, um ser capaz da cor.

Esta luz é tudo. *Deus com carne de luz*, ela é a matéria e a forma de tudo. Essência, substância e acidentes, a luz a tudo cria. Identidade na diferença e diferença na identidade, a luz a tudo transcorre, penetra e sustenta: é sua a cor e o som e a voz e o acto. *Luz que é monismo do infinito*.

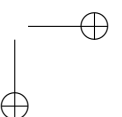
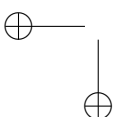
Deus do diferente e da diferença que infinitamente se desdobra e expõe, impondo-se na necessidade do infinito ser em acto, mas na exacta liberdade criadora de a esse mesmo acto nada se poder opor. Luz absoluta. Eternidade tangencial a uns olhos que também são luz. Luz indistintamente distinta. Contínua e contiguamente diferente e idêntica, sem saltos, sem *quanta*, porque o seu acto não cessa, nem tem soluções de continuidade. Luz da luz. Luz invisível por dentro do lapso interquântico que justifica o segundo *quantum*. Mão providente de um Deus que se derrama e não se guarda para si mesmo.

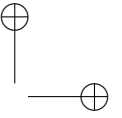
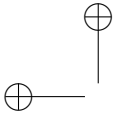
Não será, antes, luz indiferente de um Deus que não vê? O sofrimento que se mostra à luz dessa luz, que luz é? Como pode tal luz ser? Uma anti-luz?

Todavia, as sombras são luz. A menor luz é luz menor, luz ainda. Só perante a total ausência de luz como horizonte final – as trevas – a gradação da luz não faz qualquer sentido. Não é essa a intuição de Raul Brandão.

---

<sup>45</sup> Não apenas na obra em estudo, mas na ontologia fenoménica do mundo, do ser como mundo e mundo de cor, ontopoiética e ontológica cor. Por si só este assunto requereria um estudo, nomeadamente simbólico, que não cabe aqui.





Na continuidade – e contiguidade – da luz, na sua infinita diferenciação, a gradação constitui diferencialidade de *possibilidade de ser*. O que cada ser é coincide exactamente com o seu acto de luminosidade. A luz de cada um é o seu exacto acto. A realidade é puramente ontológica. O que é é o que é. Sem comparação possível.

No caso humano, o ser do Mestre não é comparável com qualquer outro: atingiu o seu máximo no que de si se fez. O mesmo se diga dos outros. Não há aqui lógico espaço quer para a moral quer para a política comumente entendidas: são absorvidas totalmente pela ontologia. Todo o olhar de Raul Brandão é um olhar puramente ontológico. Por isso é capaz de ver sem julgar, de integrar no reino da luz todos, sem qualquer excepção, pois todos são o que são, absolutos nisso que são, incomparáveis, insubstituíveis, verdadeiramente pessoas.

«Sei lá, a morte não se quer culpada.»<sup>46</sup> Esta frase, proferida em momento de soberana dor, resume da melhor maneira o que se pode dizer acerca do sentido da dor e do sofrimento: fazem parte do ser de quem fazem parte, não são boas nem más, são o que são, parte inalienável do ser de quem nem do diabo tem medo<sup>47</sup> porque coincide com o ser que é, irradia esse ser e irradia-se nesse ser tal como é, sem desculpas, sem acusados. O ser não é réu de coisa alguma, mas total esplendor.

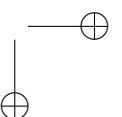
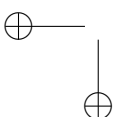
Não é o Deus distante do mundo dos fracos que aqui se nos apresenta, mas o Deus presente, omni-presente, da possibilidade infinita dos que são. Daqueles cuja vida é uma lição de energia,<sup>48</sup> dos que não vacilam e agem quando é necessário agir em vez de se refugiar por detrás de desculpas para a não-acção. Deus dos bravos que vão ao mar e dos que em terra por eles rezam, não dos cobardes que não vão ao mar nem rezam. Deus consubstancial à dor porque luz da sombra e sombra da luz em infinito de luz que também é sombra. Deus não ausente na lonjura de um longe impossível, mas presente ou ausente na luminosidade maior ou menor do acto de cada ser humano, mais presente no acto de quem vai ao mar.

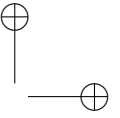
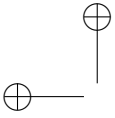
Deus com carne dos Homens, na luz do acto da carne dos Homens que, em acto, se vão trans-substanciando na carne de Deus, espírito conquistado. Deus com voz de Homem, grito de Homem, vida de Homem, na voz, no grito na

<sup>46</sup> BRANDÃO Raul, *Os pescadores*, s. l., Ulisseia, s. d., p. 99.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 99.

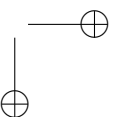
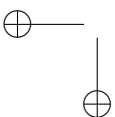
<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 100.

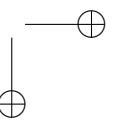
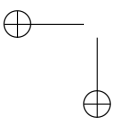
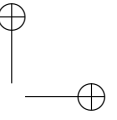
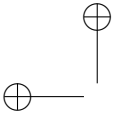


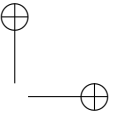
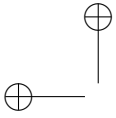


vida do Homem que assume a sua luz e a leva até onde pode, até se extinguir, na esperança de que em outra luz se transforme. Luz amorosa de um Deus que deixa ver, pois ver é ser e fazer ser. E não há mais nem menos ser, pois tudo é luz e não há luz mais luz do que outra luz.

Mais do que ver neste modo de intuir e viver a realidade um modo tipicamente panteísta ou panenteísta – que nada adianta à sua compreensão profunda, apenas procede a uma arrumação taxonómica exteriorista de um pensamento profundo que merece um esforço mais profundo de compreensão, esforço que não se compadece com procedimentos tecnológicos, antes reclama o acto de um sinfonial acordo interior –, é importante relevar a profundidade metafísica da intuição de Raul Brandão, mesmo que esta não tenha sido expressa em linguagem tecnicamente filosófica, se bem que seja profundamente filosófica num sentido, muito mais relevante, de uma capacidade actual de leitura própria do real. Esta visão muito própria de Raul Brandão dá-nos um mundo uno e de pura positividade ontológica, sem dualismos ou outros “ismos” semelhantes, mas infinitamente íntegro e uno, exactamente porque é infinitamente diversificado e diferenciado, em manifestação.







## Capítulo 4

# Absoluto verde

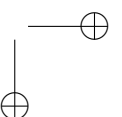
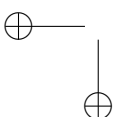
### Reflexão acerca da radicalidade do presente na obra *Viagens na minha terra*, de Almeida Garrett<sup>1</sup>

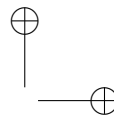
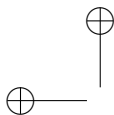
Li pela primeira vez esta encantadora obra há mais de trinta anos, inicialmente obrigado, por motivos e imperativos escolares. Comecei contrariado, continuei deliciado e terminei – coisa rara em mim – satisfeito. Não cabe aqui abundar sobre razões, nem talvez me lembre já delas, interessa outrossim lembrar que, durante todos estes anos nunca me esqueci das histórias desta história, dos personagens e sobretudo desse hino à beleza em carne feita prosa, feita poesia, que são os olhos de Joaninha, de um inadjectivável *absoluto verde*.

Que melhor pretexto para escrevinhar umas prosaicas linhas, que melhor lenitivo e auxílio se pode querer a não ser estes olhos? Mas olhos são matéria de poeta e tu és um mero aprendiz de filósofo – diz-me esta coisa algures interior e incómoda que é a consciência – escreve antes sobre os frades e os barões, sobre as velhinhas que também se vendem bem nos hipócritas dias que correm; olhos, quem é que quer *ver* isso? Ver perturba, aliena das finalidades mais prementes, é cansativo, e, se há muita luz, pode mesmo traumatizar os olhos e impedir a capacidade ordinária, comum, socialmente aceitável e benéfica, de ver com *aceitável normalidade*.

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente como: PEREIRA, Américo, «Absoluto verde. Reflexão acerca da radicalidade do presente na obra *Viagens na minha terra*, de Almeida Garrett», 2015, Cáritas Portuguesa, *on-line*.





Olhos – que tema! Não há neles coisa alguma de novo que ver; basta o que já foi visto e está consagrado. Para que se quer ver mais? Assim, como está, está bem. Com tanto querer ver, ainda se fica cego; ganha, homem, correcção política e escreve hipocritamente sobre as velhinhas.

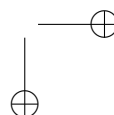
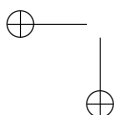
Assim discorreu esta prudente e minha consciência. Mas como não quis ver as suas razões, resolvi-me a olhar as personagens das *Viagens* sob este ponto de vista: da *visão e da cegueira* ou da *não-visão*.

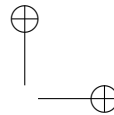
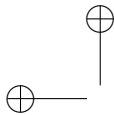
Neste nosso *scherzo* (que mais não é este textinho), como em tudo – literal e dramaticamente tudo – na vida, o que está em jogo é a nossa visão: a nossa visão do texto – dos textos, todos –; a nossa visão que temos ao ter, ao experimentar aquela visão; o modo como vemos isso integrar-se na vida, na nossa *nossa* e na nossa em comunicação com as outras – que também são nossas, por essa mesma comunicação –, o modo como, *como um todo*, vemos a vida. A visão que vai estar aqui em causa não é só a de Garrett, nem sobretudo a de Garrett, mas a nossa; a parte de visão e a parte de não-visão – use-se o termo tão temido –, de cegueira que é a nossa. Veja-se, pois.

A Velha é a única personagem que é fisicamente cega: cegou-a o excesso de uma dor sem alívio possível ou com único possível alívio exactamente nessa cegueira que, arrancando a alma sofredora ao convívio com a luz, como que a arranca também, em parte, ao estigma que a fere: menos luz, menos dor?

Todavia, se a cegueira física pode, de algum modo, aliviar a dor de quem já não suporta ver o mundo em sua mácula, parece não ter liberto a velha para outra qualquer, diferente, alternativa, visão, pois o seu universo interior ferve de sombras de fantasmas, cinzentos sobre cinzento, formas móveis de escuridão, em que nem a brilhante luz da presença de Joaninha parece ter qualquer efeito substancial em termos de advento de claridade, de afastamento das trevas. Uma cegueira que não pode ver ou não quer ver, que parece negar a evidência de uma luz tão próxima e potencialmente tão eficaz.

Quer com isto dizer-se que a cegueira física – exterior – da velha não criou espaço lógico para o surgimento de uma outra visão, sem olhos de carne, mas com vistas para o amor, a bondade, a esperança: tudo realidades presentes, próximas, incarnadas em Joaninha. É assim, interiormente, que a velha é profundamente cega, pois não vê a riqueza do amor de Joaninha – este, pela sua abundância, se recebesse o acolhimento que merecia, ofereceria uma re-criação do universo interior da velha, o que nunca chega a acontecer. Se o





amor pode operar algo semelhante a milagres junto daqueles que ainda estão vivos, nesta nossa dimensão humana, nada pode fazer pelos mortos senão pela sua memória em alheia vida, e a velha estava, de facto, já morta: morta porque a vida não é o operar mais ou menos orgânico, organizado, de isto a que chamamos ser humano.

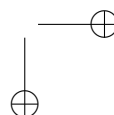
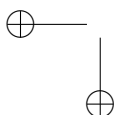
Perante a presença amorosa de Joanhinha, a avó não bebia dessa presença, não a aproveitava para viver, para viver esse amor e com esse amor, mas para nesse amor encontrar energias para voltar ilusoriamente ao passado, à fonte memorial da sua dor, dor que hipostasiou e com cujo culto idolátrico substituiu a própria vida.<sup>2</sup> Os olhos da velha estavam inexoravelmente fascinados pelo cadáver da sua dor, a sua visão transformada numa arqueologia idólatra do sofrimento. Incapaz de ver o presente, incapaz de colher os frutos da dadivosidade da neta, incapaz de retribuir, acolhendo-o profundamente, o humaníssimo e imprescindível apoio cordial que lhe era dado.

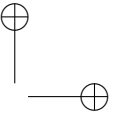
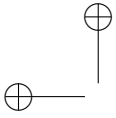
Presas à ilusão do passado, presas à realidade actual e presente de uma dor fundada em ilusão, a uma dor que, nela, é sempre fruto de ilusão sobre o passado, porque este é, no presente, apenas visão, imagem, a velha não é uma cega profetiza, é apenas *a que não vê*, é apenas um símbolo vivo da morte que tarda. Os olhos da velha são os olhos da morte.

Parecida com a cegueira da velha é a do frade. Também este vive com os olhos postos no passado. Vê e não vê, compreende e não compreende que o que foi é irreversível, irrecuperável, inamissível, que a vida passada só se redime deixando de o ser – o que a vida já ‘fez’ –, deixando esse que assim vive de se centrar no passado e centrando-se no que existe unicamente: o

---

<sup>2</sup> Quantas pessoas encontramos ao longo da nossa vida que podem ser paradigmaticamente por esta velha ficcional? Tais pessoas alienam-se da única realidade que é a do presente, para se instalar ilusoriamente quer num passado que já não é mais do que memória – memória que é reconstruída por quem assim se lhe fixa ontologicamente –, ou num suposto futuro, que mais não é do que imaginação sem sequer o suporte monumental de um realmente havido passado, mais ou menos reconstruído. Ambas as formas são aniquiladoras da realidade humana, pois correspondem a algo que não é, em absoluto, mais do que uma ilusão psicológica e psicologicamente alimentada. Quantas formas de alienação, já nosológicas, não serão fruto desta alienação, que é de origem ética? Sendo de origem ética, apenas na interioridade de quem assim escolheu poderiam ter remédio. Ora, como é que é possível sair deste mundo infernal em que o próprio se lançou ao escolher alienar-se do presente? De notar que as razões são irrelevantes quanto à substância da alienação: quaisquer servem. O ponto é que se entra em alienação por se querer.





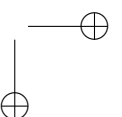
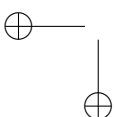
presente. É em *acto diferente*, no presente, que é o lugar da diferença, que a vida pode negar *positivamente* o que foi, sendo diferente, sendo melhor, sendo boa. Ora, precisamente, é isto que a vida faz, independentemente do modo como quem vive tem de tal consciência ou não. O alienado vive desfasado da vida que é, em vida que se ilude que é.

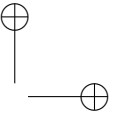
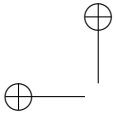
Todavia, não, não é este absoluto presente que vê o frade; não é isto que o frade vê. *O presente é Joaninha*, a luz dos seus olhos, a esperança da sua luz, que em verde se dá, o calor do seu amor. O frade nada disto vê, cego pela dor e pelo ódio que ocupam todo o seu campo visual, toda a sua inteligência, toda a sua vida, todo o seu ser.

A Joana, nem parece vê-la. Ignora-a. Despreza a possibilidade da salvação; nega a bondade, renega a beleza, foge da graça e como que acaricia a desgraça. Assim, não sendo fisicamente cego, vê como se o fosse, olha as coisas como se fossem o que são no universo interior da velha, variação, aqui, em tons de negro, num cenário cósmico de negrume: nada tem encanto, nada é bom, toda a cor fenece por detrás deste manto de azedume, desta visão voluntariamente toldada pelo apego à irrealidade do passado.

Se o presente político lhe dá razão para não mudar o olhar, pois continua e prolonga o doloroso passado, ou assim lhe parece; se o presente religioso, no que tem de ligação ao político, também não apresenta motivos de alegria, o contacto emocional, vivencial tão próximo com a doçura paradigmática em Joaninha deveria provocar uma conversão da alma do frade, estivesse esta aberta à conversão, estivesse esta atenta a algo que não aos *ídolos da sua dor e do seu ódio*, quisesse esta ver. Mas não queria. Há no frade uma profunda hipocrisia de um homem que mexe muito, mas para nada; que é cadáver e que mente ao remexer-se para afirmar o contrário – mas que gosta de ser cadáver e que sabe que gosta: é o cadáver do cadáver – a velha morta, elevada ao quadrado da potência, multiplicado pela hipocrisia. Nada mais é do que mais um que perdeu a graça de poder viver, mais um que desviou os olhos de Joaninha, da graça, da salvação.

Carlos, esse tem olhos, bons olhos mesmo, olhos esclarecidos, olhos inteligentes, olhos viajados e arejados, olhos políglotas, olhos maravilhosamente dotados e que poderiam dar uma visibilidade ‘quase divina’. Mas Carlos também não quer ver. Percebeu, sofrendo por isso, o quão perigoso e doloroso era fixar o olhar no passado – bons exemplos disso havia por perto – preferiu fixar o seu olhar no futuro. Está salvo! – pensar-se-á. Só aparentemente e só ex-





teriormente. Se, de facto, Carlos acaba fisicamente vivo – e não só vivo, mas *baronizado*, que é uma forma «burguesa» e pequena de se estar vivo – acaba, sobretudo, interiormente morto – o barão é uma forma polida e perfumada (e profética) do famoso *cadáver adiado* pessoano – pois o seu olhar, de tanto fugir à possibilidade de ver o passado – e à dor decorrente dessa visão – e de tanto se refugiar no futuro, no futuro o mais insubstante possível, também ele não esteve, não está e não estará (e é o ‘futuro’ que se perde para sempre) no único momento denso da vida, o presente.

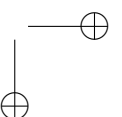
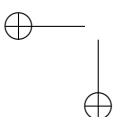
A velha e o frade alienaram as suas vidas no passado, na insubstância hipócrita do passado. Carlos alienou a sua vida na hipócrita insubstância do futuro, perdendo a única realidade: a presente.

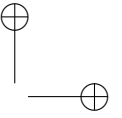
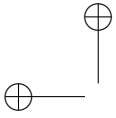
Por isso, não foi capaz de amar Laura, Júlia, Georgina, Soledade ou Joaninha. Nunca era aquela mulher presente que ele queria, era uma imagem insubstante qualquer algures no futuro, algo que não pudesse ter presente, para não poder ter passado, para que ele não pudesse vir a sofrer: tudo menos sofrer, tudo menos passar pelo martírio da velha ou do frade – mais vale fingir viver no futuro, sempre inadequado, sempre, por isso mesmo, seguro.

Às duas cegueiras anteriores, às duas mortes anteriores, vem juntar-se esta nova; à hipocrisia de uma vida polarizada num passado junta-se a hipocrisia de uma vida polarizada no futuro. Rigorosamente, se os dois velhos são cadáveres adiados, Carlos é um *cadáver antecipado*.

Georgina, essa vê. Vê com uma amplitude total e uma nitidez terrível. Vê o passado, vê o futuro – mais do que entre-ver, vê – e vê o presente; todavia, como vê o presente, no presente que é, pode pôr o passado no seu lugar e pode como que adivinhar o futuro presente, já presente no presente. Ela mesmo se define como aquela que tem olhos de lince, olhos de lince porque ama e, acrescenta-se, ama porque vê o presente, porque olha o que está, o que é: não hipostasia em analepse ou em prolepse, não se refugia hipócrita e cobardemente no passado ou no futuro, não ama em memória ou em sonho, não ama em imagem, porque não vive em imagem, vive onde está, vive o que é; vê onde está, vê o que é.

Sendo assim, por ser assim, vê Joaninha e o amor que dela irradia: é a única que é capaz de perceber a luz verde que brota daqueles olhos-faróis, é a única que, por isso, não naufraga, não foge – cede o lugar, cede-o vendo-se cedendo-o e assumindo essa cedência. Mas vendo-se assim e sofrendo, não erige esse sofrimento em ídolo de autocomplacência; pelo contrário, alegra-se





com a possibilidade da alegria dos outros e, feito isto, retira-se, não como traidor humilhado pela vitória alheia, mas como herói ignoto que sabe cumprida a sua tarefa.

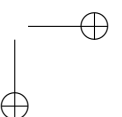
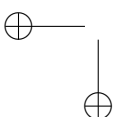
O olhar de Georgina volta-se para dentro, mas para um interior que o sofrimento não enegreceu, antes purificou para morada da alegria, essa que tudo vê e tudo ama. Freira, vivendo nos antípodas espirituais de frei Dinis, Georgina é a única que sai *vivendo, vivente, viva* destas *Viagens*, pois é a única que, podendo, aceita ver a vida e aceita *viver* a vida.

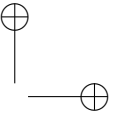
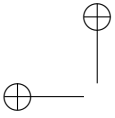
Joaninha. Bendita a pena que a criou – é necessário possuir-se uma finíssima sensibilidade para produzir tão gentil, amável e simples, tão perfeita criatura. No entanto, Garrett foi cruel. Criou-a perfeita, mas *impossível de viver*: e teve, breve, de a matar. Nem outra poderia ter sido a sorte de Joaninha: ela que paradigmaticamente é a vista, a visão, o olhar na sua excelência, o ver na sua magnitude e os olhos na sua transcendente beleza, ela não poderia viver: pois esta vista *não era vista*, não havia no mundo olhos que a vissem, veres que a vissem, espaço para existir.

Há aqui algo de profundamente perverso, diabólico: o modelo da visão, a visão como estar vivo presente no presente, esse modelo literalmente não tem lugar, ninguém o vê, ninguém lhe dá um espaço no presente, não tem presente possível, esta visão-não-vista não tem ontológico lugar possível.

Vimos já que nem a velha, nem o frade, nem Carlos viam Joaninha – a única excepção não conta, pois Georgina como que vê ao modo dos anjos, sem carne –, isto é, todos aqueles que eram tudo para Joaninha não tinham verdadeiramente ‘espaço’ ontológico para ela. E se ela tinha que dar! Toda se resume a uma irradiação de bondade – simbolizada nos olhos verdes que iluminam a –, toda se desfaz em amor, mas amor sem eco verdadeiro, amor sem eco presente, amor sem recipiente possível.

Como um olhar sem espelho que lhe devolva o verde que irradia, assim os circunstantes a quem dava o seu amor o não recebiam: os seus raios quentes e tão doces perdiam-se na voragem do passado dos velhos e do futuro de Carlos. Nenhum deles tinha presente em que acolher o amor de Joaninha, nenhum deles tinha vida ali, naquele momento, em que pudesse ficar retido algo desse amor. Tudo se perdeu na incomunicação de *presenças não-presentes*, de vidas diferidas de olhos que não viam. Ao não a verem, os olhos dos velhos e os olhos de Carlos condenam Joaninha à morte: pois se a vida dela era





aquela dádiva de amor, que mais fazer, como existir?; só lhe restava desistir. E desistiu.

Se os velhos são dois cadáveres adiados e Carlos um cadáver antecipado, Joaquina é o *cadáver impossível* e no entanto *acontecido*.

Se aqueles viveram por defeito a vida, *Joaquina morreu por excesso de vida*.

Ironicamente, a vida que lhe sobrava a ela era a que faltava aos outros, só que estes não o perceberam e, assim, mataram tudo. Há quem chame a esta cegueira *o destino*.

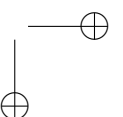
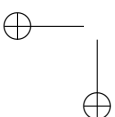
Garrett finge não ver o que de importante nos dá na construção destas figuras e das suas relações e afirma-se que «finge» porque o mais importante aparece submerso por um imenso lastro de erudição, comentários, preocupações políticas ou culturais. No fim de contas, a história de tantos e tão importantes olhares aparece apenas como um componente ligeiro, no meio de tantos outros, com que Garrett compõe as *Viagens*. Mas o que seriam as *Viagens* sem esta historieta de olhares?

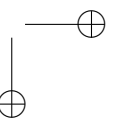
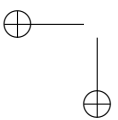
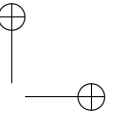
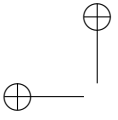
Não é pois possível pensar logicamente que Garrett possa entrar no rol dos sem-visão, ao lado dos velhos ou de Carlos: a sua preocupação é nitidamente com o presente, do qual pressente a importância e a profundidade e, assim, é um pouco à imagem de Georgina. Não podendo pessoalmente retirar-se do século, é, no entanto, patente a angústia de quem sente o momento em que está, de quem o vive, mas não consegue partilhar esse sentimento, essa vida com outros, presentes fisicamente, mas ausentes espiritualmente.

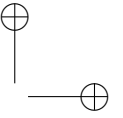
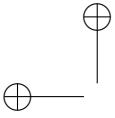
É pois esta a obra, necessariamente póstuma, de um homem que via e via que via, mas via também que os seus olhos, verdes de esperança – verdes, por direito – não tinham espelho que os reflectisse. A angústia que nas aparentemente leves páginas das *Viagens* é dada ler é a angústia de quem não quer sofrer o mesmo destino de Joaquina, de quem tem para dar aos outros, de quem pode indicar caminhos novos, porque vê diferente, mas não é ouvido, porque os Homens não têm ouvidos para ele; não é visto porque os Homens olham e não o vêem.

Joaquina é a alma das *Viagens*, não porque seja uma figura romântica bem conseguida, terna e doce, mas porque na sua morte trágica *personifica a morte daquilo que nunca deveria morrer*: a pura bondade possível para o ser humano, morta às mãos deste.

Eis um testamento imortal de Garrett. Eis o espelho do nosso desengano.







## Capítulo 5

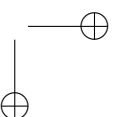
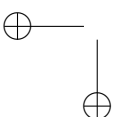
# Fernando Pessoa e Heraclito: do abismo e do movimento<sup>1</sup>

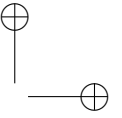
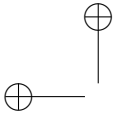
Os antigos Helenos acreditavam, talvez fosse melhor dizer «sabiam», que tudo, absolutamente, tinha a sua radical origem absoluta no «Khaos», infinito e infinitamente denso movimento sem qualquer ordem actual, que constituía a intuída diferença entre haver algo, com o mundo lá dentro, e não haver coisa alguma. Deste modo, o «Khaos» é isso que impede o nada. A intuição parece evidente: se há algo, por mais ínfimo que seja, eu por exemplo, então, tem de haver algo de tal modo poderoso e grandioso que impeça o nada, não apenas o nada como absurdo *co-existente* comigo e meu mundo, mas também com a *possibilidade* de mim, do meu mundo, de tudo. O nada não apenas de ser e dos seres, mas da *possibilidade* do ser.

O «Khaos» desempenha, assim, o papel ontológico fundamental de impedir o nada de todas as formas, sobretudo o nada na forma de uma eventual, ainda que aparentemente absurda, possibilidade. Ora, para que tal possa suceder, tem este «Khaos» de ser algo que não cesse, que não cesse de modo algum, que não cesse vez alguma. Por consequência, tem o «Khaos» de ser algo em movimento: o «Khaos» é o «eikon» arcaico do absoluto do movimento que impede o nada.

---

<sup>1</sup> Originalmente publicado como: PEREIRA, Américo, *Fernando Pessoa e Heraclito, do abismo e do movimento*, Covilhã, Lusosofia, 2020, 17 p., [www.lusosofia.net/textos/20200313-pereira\\_americo\\_2020\\_fernando\\_pessoa\\_e\\_heraclito.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20200313-pereira_americo_2020_fernando_pessoa_e_heraclito.pdf).





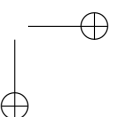
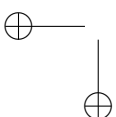
Este movimento não se pode confundir com o exclusivo movimento de translação sensivelmente intuível. Aplica-se a todos os escaninhos de uma ontologia possível. Deste modo, tudo o que não se intui sensivelmente, mas se intui intelectualmente, também tem de estar em constante movimento, tem de estar cineticamente presente, presente em sentido absoluto. Toda a divina parafernália – ou panóplia, em versão violenta – serve como mostruário paradigmático das diferentes e, por vezes, diversas formas de possível movimento. A natureza não-divina em sua imensa variedade mítica serve o mesmo propósito cosmo-cinético de paradigmáticação nómica.

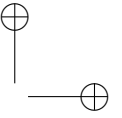
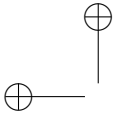
É este sentido do absoluto da presença que implica que não possa haver qualquer falha de movimento, sob pena de tal impresença coincidir com o nada, nada que é incompatível com isto que se vive – humanamente, pois somos nós, seres humanos, quem pensa estas coisas – como o *ser*.

Quer isto dizer que a noção de «Khaos» coincide com a noção de um *absoluto de ser em acto*. Para o que se convencionou chamar de modo etnocêntrico «mentalidade mítica» helénica, o «Khaos» coincide com o absoluto da presença do ser, presença-suporte, presença logicamente anterior a qualquer modo formal, isto é, de ordenação.

De notar que é alta e vasta racionalidade isto que se encontra no mais fundo do mito helénico mais significativo, o das origens, pois é o que explica o como e o porquê de tudo: mito cosmogónico, antes de ser mito cosmológico, mas em que já está dada toda a cosmologia possível. Antes de resolver a questão do como e do porquê da ordenação «das coisas», que as transforma, então, em seres, quer dizer, entidades com ordenação própria e entre-relativa, no que constitui propriamente «o mundo», houve que resolver – poeticamente – a questão de *haver*, em absoluto, *ser* em concomitância com a questão de por quê *haver ser*.

No entanto, como é conhecido a partir da tradição, o primeiro grande momento humano – talvez não apenas da humanidade genericamente entendida, mas de cada um de nós – é esse que coincide com a intuição-descoberta de que há ser. Talvez seja este o acto que verdadeiramente cria o ser humano *como actualidade* – e não apenas *potencialidade* –, este em que se dá conta de si no mesmo acto em que se dá conta do mundo, assim e só assim descobrindo o absoluto do ser, absoluto do ser que parece, depois, esquecer ao longo da sua restante existência. O futuro reconhecimento do ser é, no entanto, sempre uma





possibilidade a actualizar. É esta recorrente actualização possível que parece ser falhada.

Esta inteligência mítica do absoluto do ser como inicialmente caótico implica que o modo como a humanidade, assim mítica, viva o ser seja ao modo do absoluto do movimento. Trata-se, deste modo, de uma humanidade dinâmica e cinética; dinâmica como coisa de possível movimento; cinética como actualização de tal movimento.

Ora, a noção que comumente parece haver relativamente ao sentido de «mundo» é não de movimento, mas de fixidez: não servem as chamadas «leis» como eixos fixos de compreensibilidade – as chamadas «leis naturais», erradamente – do movimento no mundo ou *do mundo*, permitindo, assim, mais do que a sua compreensão, a sua posse ou domínio?; não servem as leis políticas, da «polis», como meios axiomáticos e axiológicos de construção de possibilidade de vida em comum?

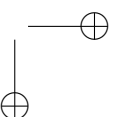
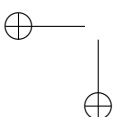
Não servem os chamados «conceitos» e suas aplicações teóricas superiores de modos formais de fixação do movimento material das coisas, *no mundo, do mundo e como mundo*, de modo a permitir algo de semelhante a um domínio sobre ele? Quem melhor compreende o que o mundo é, o cientista com suas reduções conceptuais, hipotéticas e teóricas, que do mundo dão uma imagem métrica e mental, mas necessariamente pretérita e, por tal, ontologicamente alienada, ou o poeta, que diz do mundo o que do mundo intuitivamente e/ou intelectualmente?

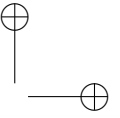
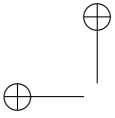
Exactamente porque o mundo é «composto de mudança», como diz o Poeta de *Os Lusíadas*,<sup>2</sup> não é possível apreender-se o que cada acto seja senão no acto que é. E, no acto que é, é irrepetível. Assim como não há repetibilidade possível em ciência, não há fixidez possível em poesia: «sentir? Sinta quem lê!», como diz Pessoa.<sup>3</sup>

As leis não fixam o movimento do mundo, apenas lhe narram os modos

<sup>2</sup> Soneto «Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades», verso terceiro: «Todo o mundo é composto de mudança», in CAMÕES Luís Vaz de, *Lírica*, fixação do texto de Hernâni Cidade, s. 1. Círculo de Leitores, 1981, p. 164.

<sup>3</sup> Poema «Isto»: «Dizem que finjo ou minto / Tudo que escrevo. Não. / Eu simplesmente sinto / Com a imaginação. / Não uso o coração. / Tudo o que sonho ou passo, / O que me falha ou finda, / É como que um terraço / Sobre outra coisa ainda. / Essa coisa é que é linda. / Por isso escrevo em meio / Do que não está ao pé, / Livre do meu enleio, / Sério do que não é. / Sentir? Sinta quem lê!», in PESSOA Fernando, *Poesias de Fernando Pessoa*, Lisboa, Edições Ática, 1980, p. 238.





gerais de possibilidade, esperando reencontrar, em novos movimentos, regularidade semelhante, assim produzindo uma humana teoria, porque isso a que o termo foi buscar o nome, à visão divina, tal não é humanamente possível: vemos com olhos de terra efemeramente iluminados por uma qualquer luz celeste. E a luz é movimento.

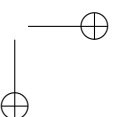
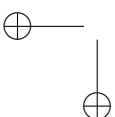
Se, do mundo helénico, passarmos brevemente ao mundo judaico-cristão prévio ao encontro entre ambos, encontramos, logo no momento, mais propriamente *no acto*, literalmente fundamental do mundo, o acto da sua criação, a marca no movimento e deste como absoluto. Este absoluto de movimento está presente de dois modos. Primeiro, há o movimento correspondente à própria criação, como *acto de criação*. Esta é a nota primeira e mais decisiva: *a criação é um acto*. É o primeiro acto do mundo, acto que é *dado* ao mundo, acto que *dá o mundo* e, porque não pode ser de outro modo, *acto que dá o mundo como acto dado*. O primeiro acto do mundo é na forma passiva.

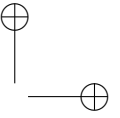
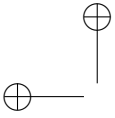
Todavia, a partir de este acto sofrido, o que se vai exigir do mundo é que seja em acto, acto que já não é dado, sofrido, mas *posto*, posto pelo mundo como acto próprio. O que é exigido ao mundo é que seja, no sentido aqui pensado, movimento.

Este movimento é, aliás, paradigmático no e pelo primeiríssimo acto de doação de ser ao mundo, como, e muito significativamente para o que aqui nos interessa, porque a tal primeiríssimo acto se seguem outros, num total de seis seguintes, perfazendo uma soma final de sete, em que seis são actos de movimento criador e o último é um acto de movimento de contemplação, o descanso do poeta *com* o seu poema.

Não há qualquer «fixidez» no todo da criação segundo o cânon judaico-cristão, nem mesmo no sentido do descanso, que não é uma paragem, mas um acto de contemplação final, que se presume se estenda infinitamente, nunca deixando o poeta de contemplar o poema que criou, sem, contudo, deixar de ser fiel ao movimento próprio que dele exigiu. Nasce, aqui, quer o sentido providencial quer o sentido da autonomia do mundo.

Quer numa tradição quer na outra, como acabou de sumariamente se perceber, é o movimento que impera, correspondendo o não-movimento apenas ao que se intui como sendo a catastrófica possibilidade – teórica apenas? – do nada. Sabemos, também, que de estas duas tradições e, aquando do seu encontro, da sua síntese, emergiu a noção de «natureza» com que convivemos.





Todavia, muitas vezes, senão a maior parte das vezes, a noção que se tem de «natureza» é uma noção fixista, como, por exemplo, quando se diz que algo é algo «por natureza», como se «ser por natureza» equivalêsse a dizer que o é inamovivelmente por necessidade, como o triângulo que, «por natureza», está como que metafísica e logicamente condenado a ser o que é, a ser constituído por três lados, três ângulos internos, cuja soma é sempre igual a cento e oitenta graus.

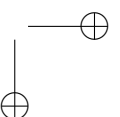
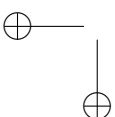
Nada mais errado. O exemplo do triângulo é excelente para que tal se possa demonstrar. As entidades lógico-matemáticas, todas ontologicamente metafísicas, são a própria negação do que seja a natureza, pois são entidades eternas, o que a natureza, em seu sentido originário, não é. O que se perdeu foi o sentido originário de «natureza», que aponta, precisamente, para o *absoluto do movimento*, algo que as entidades metafísicas não possuem, pois não fazem parte do mundo, lugar e acto de movimento, aliás, o único que se conhece.

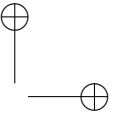
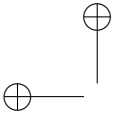
O sentido original de natureza, dado no seu étimo helénico «physis» («φύσις»), corresponde ao acto de «brotar», de surgimento de algo. Ligado quer ao aparecimento dos brotos nas plantas quer ao fluxo da água nas fontes, este brotar, «phyo» («φύω»), fluir, nascer, dá a entender o que se intui como o surgimento do novo.

É em torno deste termo, «novo», que todo o possível entendimento do que aqui se discute revolve: o movimento é dado apenas pela *diferenciação ontológica que constitui o novo*. Sem esta diferenciação, sem este novo, sempre diferente, por definição, do que já havia em termos ontológicos, não pode haver movimento, não pode haver mundo, não pode haver ser.

Esta é uma imagem muito diferente, diversa mesmo, daquela que habitualmente se tem do que seja o ser, que se quer como «fixo», dominável. Ora, o ser, não «por natureza», mas «como natureza», é diferenciação, movimento, não-fixidez. É a memória humana que supre o que falta ao movimento como natureza das coisas e lhe e lhes confere um ilusório aspecto de fixidez, ao reter funcionalmente o que são nada mais do que estruturas lógicas de referência ontológica, algo que receberá, com Platão, a designação de «formas». São estas formas que dão o sentido da fixidez, não o real em si, nunca o real em si mesmo.

Devemos a Heraclito de Éfeso o pensamento segundo o qual tudo é movimento no mundo; se se quiser, que *o mundo é movimento*. Todavia, é também a ele que devemos a intuição, que decorre do sentido do movimento como





absoluto, de que há algo que *não se move*, algo que não pertence ao mundo. Este algo especial é o próprio movimento em seu absoluto. A única possibilidade lógica de o movimento se mover, isto é, a única diferença possível para o movimento como tal, consiste em deixar de ser movimento. Ora, se tal sucedesse, tudo imediatamente colapsaria no nada, por ausência de diferenciação ontológica.

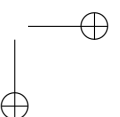
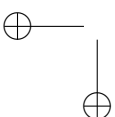
Dizia o povo, na sequência de uma intuição de matriz heraclitiana, que «parar é morrer». Nada mais certo, do ponto de vista do absoluto do ser que é posto pela diferenciação que origina o movimento. A prova obtém-se facilmente, se se pensar o que sucederia se sistematicamente se anulasse – na verdade aniquilasse – toda a diferenciação em acto e toda a diferencialidade possível para cada coisa: no limite, que restaria? Precisamente nada. O mesmo resultado se obtém se se realizar tal num mesmo acto universal: instantaneamente, nada. E nada mais se pode dizer que possa fazer qualquer sentido. É da aniquilação universal que aqui se trata. O absoluto do movimento, como já visto atrás, é exactamente isso que impede tal universal aniquilação.

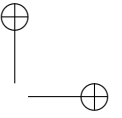
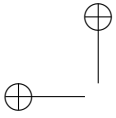
Ora, para Heraclito, é este absoluto do movimento que é o que «não muda». Esta é a melhor interpretação para o «Logos» que o velho Obscuro diz ser «comum» a tudo: o que é comum a tudo é isso sem o que nada é ou pode ser. É este o ponto inconcusso da natureza, que é infinito movimento. Não é natureza este «Logos»; é, antes, lógica e ontologicamente anterior a toda a natureza, sobretudo como possibilidade: só será real, mundano, o que for logicamente possível, isto é, possível segundo o «logos» do movimento.

É, assim, que o «Logos» é verdadeiramente arquetípico, como «arkhe» («ἀρχή»), como princípio da natureza, que, agora, podemos perceber como mundo. De este «mundo como natureza» ou «mundo natural» faz parte o ser humano. Não há, assim, neste pensamento qualquer fosso ontológico entre o ser humano e a natureza, ambos partes de um mesmo mundo, indiscernível do que seja a natureza.

Há, então, em Heraclito, também um sentido abissal – que reencontramos na Sophia de Mello Breyner do conto «A viagem»<sup>4</sup> – constituído pelo infinito do movimento, que tudo parece roubar, ao modo do velho «Khronos» mítico, mas que pode ser como que «appivoisé» – lembrando Saint-Exupéry e o seu

<sup>4</sup> ANDRESEN Sophia de Mello Breyner, *Contos exemplares*, Porto, Porto Editora, 2016, pp. 83-103.





*Petit Prince* –,<sup>5</sup> se o ser humano se integrar no sentido universal, se fizer do seu «logos» individual parte do «Logos» universal.

Como é que tal pode suceder? Isto é, como não viver o movimento como um abismo que parece tudo precipitar no nada, quando, precisamente, *tudo constantemente salva do nada*?

Há um fragmento atribuído a Heraclito, reportado por Plutarco, que diz que o «senhor», o «rei» cujo oráculo está em Delfos, não afirma nem oculta, mas indicia, fala por sinais, «semainei» («σημαίνεις»).

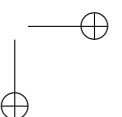
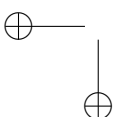
Então, sem que se possa ter do movimento um sentido «dito», isto é, lógico como lógico é o «Logos» universal, mas sem que o sentido do movimento se oculte de modo total – embora a natureza goste de se ocultar, no entanto, parece que não totalmente porque o tal senhor que está em Delfos não deixa –, compete ao ser humano a consequência com o sentido que, como se fosse em Delfos a pitonisa a baluciar em vez de Apolo, lhe é manifesto enigmáticamente no seio do movimento do mundo de que o seu próprio movimento faz parte.

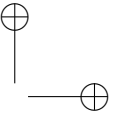
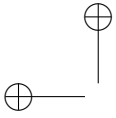
É esta consonância semântica profunda que pode orientar a acção humana, caso seja por cada indivíduo humano apropriada, não como coisa de posse, mas como constante farol de possibilidade, constante fogo orientador presente no mundo como marca de um absoluto que, em si mesmo, transcende o mundo.

O sentido abissal da realidade surge com uma dolorosa clareza em poemas de Fernando Pessoa, de que destacamos dois, postos sob a sua dissemelhança contígua de Álvaro de Campos. Na «Tabacaria», encontramos o sentido de um movimento ontológico que tudo precipita no abismo do nada, a tudo retirando qualquer sentido, ainda que possível:

«Mas o Dono da Tabacaria chegou à porta e ficou à porta.  
Olho-o com o desconforto da cabeça mal voltada  
E com o desconforto da alma mal-entendendo.  
Ele morrerá e eu morrerei.  
Ele deixará a tabuleta, e eu deixarei versos.  
A certa altura morrerá a tabuleta também, e os versos também.  
Depois de certa altura morrerá a rua onde estive a tabuleta.

<sup>5</sup> SAINT-EXUPÉRY Antoine de, *Le petit prince*, Paris, Gallimard, 1946, conversa com a Raposa, pp. 66-74.





E a língua em que foram escritos os versos.  
Morrerá depois o planeta girante em que isto se deu.  
Em outros satélites de outros sistemas qualquer coisa como gente  
Continuará fazendo coisas como versos e vivendo por baixo de  
coisas como  
[tabletas,  
Sempre uma coisa defronte da outra,  
Sempre uma coisa tão inútil como a outra,  
Sempre o impossível tão estúpido como o real.<sup>6</sup>

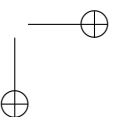
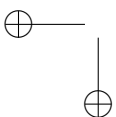
A partir do que que inicialmente se manifesta como uma presença absoluta, o «Dono da Tabacaria», que, com tudo o que o envolve – e que é o todo do ser –, define o que é o acto presente do mundo, o Poeta intui o que constitui o abismo ontológico na forma de um movimento que a tudo acabará por aniquilar.

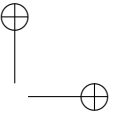
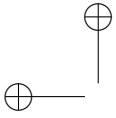
Não se trata de se perceber o ser em seu movimento como algo que é conduzido por força alheia à aniquilação, mas em se perceber o próprio ser como caminho próprio, auto-caminho, para a aniquilação. Se tudo é movimento, se todo o acto é movimento, então, cada coisa é movimento, diferenciação que implica necessariamente o desaparecimento do que é como tal, a sua aniquilação no que é e como é, se bem que tal possa permitir que algo de diferente surja, ainda que por metamorfose.

Pode o movimento do que é o «Dono da Tabacaria» ser a diferenciação metamórfica deste em uma outra coisa qualquer. Pode o ser diferenciar-se a partir de um mesmo acervo de «coisas que se movem» infinitamente, pode, deste modo, o ser como um todo, infinito que seja, em infinito movimento, permanecer. No entanto, isso que é o «Dono da Tabacaria» e isso que é o «Poeta» que o observa e sobre ambos discorre, estão, por tal movimento metamórfico, condenados à aniquilação do que são, como são, mesmo que isso que neles se diferencia permaneça.

O abismo aqui presente não é o abismo lógico de um nada como suposto metafísico ao qual o absoluto do movimento se opõe eternamente, mas um abismo lógico diverso, o abismo lógico de um «logos» que se sabe em ser e que sabe também que está condenado a deixar, em absoluto, de ser. Este

<sup>6</sup> PESSOA Fernando, *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Edições Ática, 1980, poema «Tabacaria», p. 258.





abismo implica um outro abismo, o da angústia, acto de paixão único, próprio de entidades capazes de, exactamente, intuir a ordem do movimento que as constitui e, conjuntamente a tal ordem, a possibilidade de tal movimento próprio ser destinado a um fim de nada.

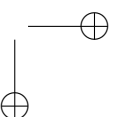
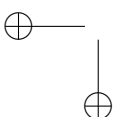
Seres dados à «metafísica», actividade que, nas palavras do Poeta, neste mesmo poema, «é uma consequência de estar mal disposto».<sup>7</sup> De facto, Pessoa toca no que é a *angústia metafísica*, essa que sobrevém quando se encara a possibilidade da própria aniquilação. Note-se que não se trata da «morte» em qualquer dos sentidos comuns, como transição de nível ontológico, como metamorfose literalmente entre formas, mas como o acto que anula a possibilidade de qualquer forma, o absoluto da queda no nada, como muito bem o Poeta põe num outro poema:

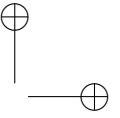
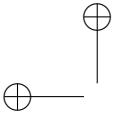
«E tu mera causa ocasional daquela carpidação,  
Tu verdadeiramente morto, muito mais morto que calculas...  
Muito mais morto aqui que calculas,  
Mesmo que estejas muito mais vivo além...  
Depois a trágica retirada para o jazigo ou a cova,  
E depois o princípio da morte da tua memória.  
Há primeiro em todos um alívio  
Da tragédia um pouco maçadora de teres morrido...  
Depois a conversa aligeira-se quotidianamente,  
E a vida de todos os dias retoma o seu dia...  
Depois, lentamente esqueceste.  
Só és lembrado em duas datas, aniversariamente [sic]:  
Quando faz anos que nasceste, quando faz anos que morreste;  
Mais nada, mais nada, absolutamente mais nada.»<sup>8</sup>

Dez versos adiante, surge a questão? «Que memória dos outros tem o ritmo alegre da vida?». O movimento que constitui o ser, o mundo no sentido mais vasto possível, se se quiser, na forma mais complexa, que é a vida, pode ser dito como «alegre»: não há angústia no puro movimento do mundo, da própria vida, desde que esta não se dedique à metafísica.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>8</sup> *Ibidem*, poema «Se te queres matar, porque não te queres matar?», pp. 23-24.





A presença do ser humano no seio deste movimento, de que faz parte e que o constitui como ao demais, parece destoar de uma harmonia quiçá perfeita, mas que é puramente mecânica, como se de uma perfeita *sinfonia casual* se tratasse, sem compositor, maestro ou auditor, isto é, sem sentido legível por falta de leitor, ainda que logicamente perfeito.

Com a presença do ser humano – e a questão já se põe com Heraclito, quando incentiva os seres humanos a buscar o «Logos» universal –, o movimento deixa de ter apenas como abismo possível o lógico-nocional «nada», passando a possuir, não já como correlato absurdo possível, mas como presença interior, *uma outra forma de abismo*, esta que corresponde à intuição do sentido humano do movimento como possível caminhada inexorável para o nada absoluto de si próprio.

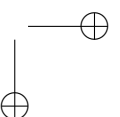
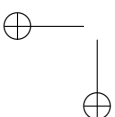
É Pessoa quem afirma, neste mesmo poema: «Encara-te a frio, e encara a frio o que somos...».<sup>9</sup> Não nos parece possível que alguém se encare mais a frio e de uma forma racional, ainda que poética, mas a poesia permite uma acribia racional que mais nada permite, pois não conhece campos interditos ou faltas de linguagem, criando esta à medida do absoluto do que há para dizer, o que Pessoa faz, nestes poemas, pondo-se a si e, consigo, toda a humanidade, sob o olhar diamantino de esse que ontologicamente intui a sua grandeza de acto sempre em movimento, que em si percebe um impulso para nunca acabar, mas que, em si também percebe que não só pode acabar, mas tal pode suceder de forma definitiva, absoluta.

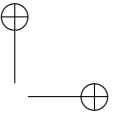
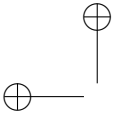
Este ser, *não para a morte* – modo possivelmente penúltimo ou ainda metamórfico –, *mas para a aniquilação*, é, na realidade mundana prosaica da entidade humana, a única forma possível de interpretar o absoluto de um movimento que apenas é porque tudo constrói destruindo as formas presentes na metamorfose em formas outras, assim infinitamente. É esta a lógica imanente do e ao movimento do mundo, que o mundo é.

Ora, quer a inteligência de Heraclito quer a de Pessoa permitiram, ainda logicamente, pensar que – e o movimento que são permitiu tal, o que não deixa de ser um cinético mistério – nem tudo se resume a este movimento cego intraconfinado: Heraclito fala de um «Logos» necessariamente transcendente em

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 24.





si mesmo ao movimento; Pessoa, não deixa de, lógica e honestamente, pôr o já citado verso «Mesmo que estejas mais vivo além...».<sup>10</sup>

É este o grande abismo humano, para lá de economias, políticas, éticas de momento, máscaras mais ou menos presas a um rosto informe: *estou mesmo votado à aniquilação?*

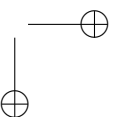
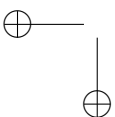
Se assim for, terá razão, ainda, Pessoa, quando afirma: «Ah, pobre vaidade de carne e osso chamada homem, / Não vês que não tens importância absolutamente nenhuma?».<sup>11</sup>

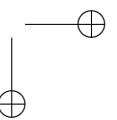
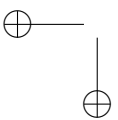
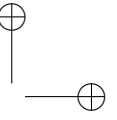
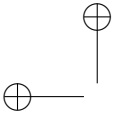
E, no entanto, só esta vaidade de carne e osso tem verdadeiramente importância, se for capaz de olhar nos olhos o que é, em cada momento, e, em cada momento, viver, carne e osso, sem vaidade, como se este momento fosse o seu último, e o melhor possível de si. Que belo seria poder poeticamente ser sempre o melhor sem possível prémio?

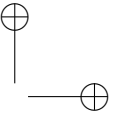
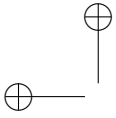
---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 25.







## Capítulo 6

# «Simplesmente ser»: A intuição do absoluto do ser em Fernando Pessoa/Álvaro de Campos<sup>1</sup>

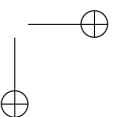
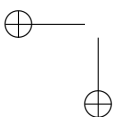
### Breve ensaio sobre um poema de Fernando Pessoa/Álvaro de Campos<sup>2</sup>

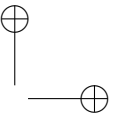
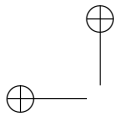
Embora entendamos o uso literário da heteronímia pessoana, não aceitamos a hipostasiação dos heterónimos de Fernando Pessoa, como se reais entidades humanas diversas fossem. Assim, e sabendo perfeitamente que o poema, que aqui é trabalhado do ponto de vista ontológico, é atribuído ao heterónimo Álvaro de Campos, é como pensamento do ser humano íntegro que é Fernando Pessoa que é tomado.

O que nos interessa é o que pode ser lido, interpretando, a partir do que o ser humano real Fernando Pessoa deixou lavrado no poema em apreço: o poema inicia-se com «Ah, perante esta única realidade que é o mistério».

<sup>1</sup> Originalmente proferido como: «A intuição do absoluto do ser em Fernando Pessoa/Álvaro de Campos», comunicação apresentada ao CILB 2018 (Colóquios Internacionais Luso-Brasileiros): Lusofonia: Realidade(s), Mito(s) e Utopia(s), realizados na Escola Secundária Eça de Queiroz, dia 20 de Novembro de 2018. Texto original

<sup>2</sup> Para este estudo, usa-se a versão do poema «Ah, perante esta única realidade, que é o mistério», in PESSOA Fernando, *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Edições Ática, 1980, pp. 94-96. O poema é apresentado, segundo esta versão, em «Anexo» a este estudo e como sua parte integrante.





As referências «Fernando Pessoa» e «Álvaro de Campos» são, pois, aqui, intermutáveis.

Não há muitos textos em que se reflecta tão profundamente sobre o absoluto do ser como neste poema de Pessoa. A sua meditação, essencialmente filosófica, insere-se numa longa tradição, de que poderemos destacar as intuições de que temos alguma notícia, como, por exemplo, a relação fundante entre o «Khaos» e o «Cosmos», na tradição helénica mais remota; na mesma tradição, a relação entre o movimento onto-poiético universal e o seu princípio absoluto, o «Logos», em Heraclito – de que o apontamento sobre o absoluto do ser de Parménides é corolário lógico –; o sentido do bem como acto e ser absoluto, em Platão;<sup>3</sup> o seu corolário que é a descoberta anselmiana da infinita transcendência do princípio metafísico, designado como «Deus», o Deus cristão em sua versão puramente metafísica; na tradição judaico-cristã, a intuição genésica da relação entre o absoluto do ser que se relativiza como poietia criador do mundo, que culmina na afirmação joanina da absoluta preeminência onto-metafísica do «Logos», Deus que se imanentiza em carne.

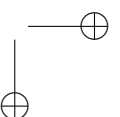
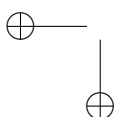
Todos estes lugares lógicos e onto-lógicos da grandeza do princípio de que tudo depende e na relação com o qual tudo é pairam metafisicamente sobre o poema de Pessoa que aqui nos detém.

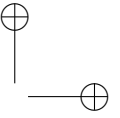
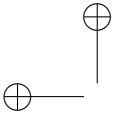
Sendo sobre o literalmente enunciado «mistério», o poema é muito claro: a única realidade perante que estamos é o mistério. Deste modo, o que Pessoa afirma é que só há uma realidade e que esta realidade é o mistério, isto é, a única realidade que existe é, em si mesma, misteriosa.

Há muitas interpretações acerca do que isto do «mistério» seja. A própria natureza do objecto impede que qualquer delas seja adequada. Não é possível dizer o que o mistério é, precisamente porque é um «mistério». Ora, se não se pode saber o que o mistério é, em si e como «coisa completa», pode saber-se a razão pela qual tal não é possível: é que *o mistério é* – ou não poderia sequer ser mistério – *necessariamente infinito em acto*.

A não ser assim, a inteligência humana, que somos, com a qual coincidimos em acto, e que é a única que conhecemos, poderia, mais cedo ou mais tarde, mas *certamente*, porque trabalharia uma realidade finita, apreender tal objecto.

<sup>3</sup> De que o imenso Aristóteles recolhe o sentido de «absoluto» e, em parte, o sentido de infinitude actual, espelhados nas suas referências fundamentais a «acto-puro» e «motor-imóvel».





O mistério é propriamente mistério porque, sendo infinito em acto, é *infinitamente inapreensível*, infinitamente inintuível: nem toda a vida humana, infinita linearmente que fosse, ou mesmo o conjunto de todas as vidas humanas, sujeitas ao mesmo modelo, são capazes de abarcar o infinito do mistério, de modo a poder apreendê-lo.

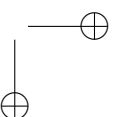
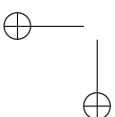
É este sentido de infinitude intransponível que permite a Pessoa afirmar, vv. 4-5 «Perante este abismo de existir um abismo, / Este abismo de a existência de tudo ser um abismo, [...]». Uma existência finita nunca é um verdadeiro abismo: terá, por definição, um fim, um limite; perante tal finitude, apenas há que mergulhar em tal existência, nela nadar com a lógica adequada, de modo a atravessá-la, penetrá-la, pois, sendo finita, é apreensível, mesmo dominável, de vários modos.

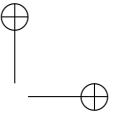
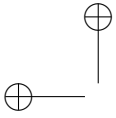
O abismo de que Campos aqui nos fala não é do âmbito do psicológico; por exemplo, não reflecte a condição pseudo-abissal que o medo imprime a toda a realidade perante a qual o medroso se encontra: nesta situação, o abismo não se encontra no real transcendente ao medroso, mas coincide com o medo que nele é infinito, virtualmente, e que o impede de penetrar em tal transcendência. Bastaria dar o passo decisivo de mergulhar no real, para perceber que o abismo psicológico em que vive seria imediatamente substituído pelo abismo do real transcendente de que tem medo, real medo, ainda que psicologicamente intuído e vivido.

No entanto, é precisamente o medo de se perder num real infinito e não-dominável que mata o espírito dos medrosos.

Esta condição de se estar perante o abismo do mistério é dita «terrível» (v. 2). «Haver uma realidade» (v. 2) é terrível. Porquê? Porquê, se tal imediatamente implica que esse que assim diz esteja nela co-implicado, isto é, no absoluto de haver uma realidade? Proclamá-lo nela, significa o absoluto de isso que assim se proclama. Implica que quem proclama *não seja nada*, quer dizer, seja algo. Ora, ser algo é ontologicamente infinitamente distante de não ser coisa alguma: é, fazendo parte do absoluto de ser, *ser*, ser absolutamente, *na relação* com o nada de si próprio, nada deste modo aniquilado. Tal é necessário, isto é, não pode não ser: em que é que isto é terrível?

*Em que é que ser, no absoluto do que se é, é terrível?*





Parece estar-se perante um absurdo ontológico, onto-antropológico, em que isso que é reclama precisamente de ser.

Não é, sequer comparável com o caso paradigmático de Job, que não reclama por ser, mas por *estar sendo*, em tal longo momento, *na forma de um sofrimento extremo*, limite, próximo do insuportável-aniquilador.

Seria fácil remeter imediatamente para a «angústia» (v. 30) e para a «morte» (vv. 34, 42, 45, 47), mas uma leitura atenta do poema revela que este é, sobretudo, uma afirmação – dorida e angustiada – da vida e da vida como acto de perfeita consciência quer dos limites da mesma quer, em *hipérbole ontológica*, do absoluto do ser.

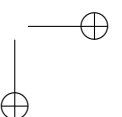
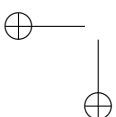
Então, de onde, este carácter «terrível» da «realidade» (v. 2)?

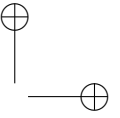
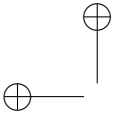
Os antigos falavam de um antropológico espanto perante o ser, espanto que, despertando o animal humano para o absoluto do ser – do “haver ser”, expressão que encontramos neste poema, vv. 7-8 –, assim lhe despertando o espírito, até então apenas potencial, transformava a besta com figura humana em ser humano.

O carácter terrível de haver ser será, deste modo, a relação, saboreada carnalmente, isto é, como ser total, pelo ente humano, como a *distância ontológica* entre a sua grandiosa pequenez e a imensidade da grandeza do absoluto do ser?

Compreender-se-á melhor, assim, Campos, quando afirma (vv. 9-24):

«– Perante isto tudo como tudo o que os homens fazem,  
Tudo o que os homens dizem,  
Tudo quanto constroem, desfazem ou se construi ou desfaz através deles.  
Se empequena!  
Não, não se empequena... se transforma em outra coisa –  
Numa só coisa tremenda e negra e impossível,  
Uma coisa que está para além dos deuses, de Deus, do Destino –  
Aquilo que faz que haja deuses e Deus e Destino.  
Aquilo que faz que haja ser para que possa haver seres,  
Aquilo que subsiste através de todas as formas  
De todas as vidas, abstractas ou concretas,  
Eternas ou contingentes,  
Verdadeiras ou falsas!





Aquilo que, quando se abrangeu tudo, ainda ficou fora,  
Porque quando se abrangeu tudo não se abrangeu explicar porque  
é um tudo,  
Porque há qualquer coisa, porque há qualquer coisa, porque há  
qualquer coisa!».

O trecho do poema acabado de citar é de uma riqueza e profundidade também elas abissais e, não nos iludamos, realmente inapreensíveis de forma cabal.

No entanto, que «coisa» «tremenda e negra e impossível» (v. 14) é esta?

Porquê «negra»? Porque o negro não se vê, absolutamente em si próprio, dado que dele não promana qualquer luz, só se intuindo relativamente a sua existência por contraste negativo com outras «coisas» que sejam luminosas? O negro é isso de que não há notícia para a inteligência humana? E que é «isso»?

Porquê «impossível»? Tudo o que é humano ou humanamente gerado se «transforma em outra coisa [...] impossível» (vv. 13-14)? Que quer isto dizer?

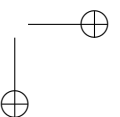
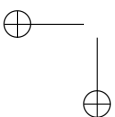
Será que Pessoa nos está a dizer que, perante o abismo do mistério, isto é, do absoluto do ser, tudo o que é humano, como ser próprio ou poética deste ser, *precisamente perante o absoluto do ser*, nada mais é do que um possível realizado e um possível a realizar, como outros possíveis poeticamente paridos a partir do que é, o que significa que no próprio ser humano mais não há, que este ser mais não é do que um possível?

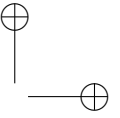
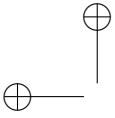
Isto significa que o seu ser, de coisa considerada sólida, real, substantiva e auto-possuída como tal – segura, portanto –, como que regride logicamente a uma condição metafísica de nada mais do que uma pura possibilidade em curso – ao modo do rio de Heraclito –, sem outra substância que esta de *ser possível*?

De facto, metafisicamente – e na sua tradução ontológica de coisa sendo –, o ser humano como pura possibilidade perde o carácter – quiçá ilusório – de coisa subsistente, ontologicamente sólida, para passar a ser parte da «coisa negra», do poder ser.

Que é isso do ser humano como um «poder-ser»?

Será esta neologicamente descoberta condição humana uma forma de «empequenamento»? Não, o próprio Poeta o nega: não se trata de «empequenar» o ser humano e a sua poética, antes de o *metamorfosear* em algo de





radicalmente diferente: esta transformação é a *passagem* – e a sua concomitante descoberta, que coincide com esta mesma passagem, isto é, é a descoberta da sua nova condição que opera a passagem – *de «coisa» hipostática e fixa a coisa dinâmica, a absoluto de possibilidade.*

No entanto, e o trecho citado é, em tal, muito claro, opera-se uma transição ontológica quanto ao estatuto do ser humano: este passa a pertencer ao mesmo âmbito «tremendo» (v. 14) de isso que (v. 15) «está para além dos deuses, de Deus, do Destino». E que «coisa tremenda e negra e impossível é esta», que «está para além dos deuses, de Deus, do Destino»?

É o *absoluto do possível.* O possível é o «ultra-ser» (v. 30): «Aquilo que, quando se abrangeu tudo, ainda ficou fora» (v. 22). Quando qualquer inteligência abrange *tudo isso de que é capaz em acto presente*, mesmo que essa inteligência seja em acto de apreensão de todo o real, deixa sempre de fora a infinitude do possível: deste ponto de vista, a inteligência apenas pode apreender o que está sendo. Em cada acto de inteligência do real, infinito que seja, todo o possível fica necessariamente de fora.

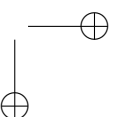
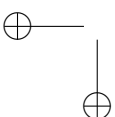
Ora, *é este outro infinito que constitui o mistério:* o infinito do poder: é ele o abismo, pois, nele estão os insondáveis futuros que são, por tal, indomináveis; e o ser humano, quando não coincidente com o absoluto de seu ser, sobretudo como possível, vive a angústia da impossibilidade de dominar aquilo a que se chama «futuro» ou «destino».

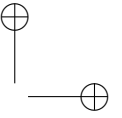
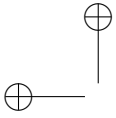
Reside aqui o sentido do terrível do mistério e do abismo, em não se ser capaz de se entregar ao mistério «como um bicho» que supostamente afronta «a morte que ele não sabe que existe» (v. 47).

Toca-se, então, a causa longínqua e próxima da angústia: o mistério do possível não como tesouro de infinitas possibilidades, todas diferentes e todas formas de possível vida, mas como *possibilidade de morte*, isto é, como *possibilidade da aniquilação de todas as possibilidades*, possibilidade única entre infinitas, mas que a todas as outras anula precisamente como tais, assim anulando o poeta, quer dizer, qualquer ser humano.

Não nos é possível, nesta breve reflexão, trabalhar toda a riqueza do poema, pelo que precipitamos a conclusão para já possível.

Embora a meditação que Pessoa tece neste poema seja quase toda ela marcada por uma profunda angústia perante não a morte como vulgarmente entendida, mas a morte como aniquilação de todo o possível pessoal de cada e de todo o ser humano, no entanto, o poema termina com uma afirmação que, da

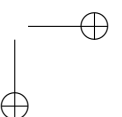
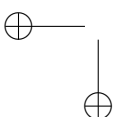


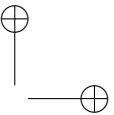
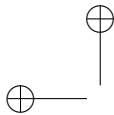


inconsciência do possível no absoluto deste, conclui para a evidência metafísica de que nada anula ou transcende o absoluto do possível, assim encerrando o poema e, quiçá, a vida com um grito filosófico de esperança metafísica (v. 53, verso final): «E ser possível haver ser é maior do que todos os Deuses.», mesmo maior que a Deusa Morte, interpretamos nós.

**Anexo**  
**O texto completo do poema**

«Ah, perante esta única realidade, que é o mistério,  
Perante esta única realidade terrível – a de haver uma realidade.  
Perante este horrível ser que é haver ser,  
Perante este abismo de existir um abismo,  
Este abismo de a existência de tudo ser um abismo,  
Ser um abismo por simplesmente ser,  
Por poder ser,  
Por haver ser!  
– Perante isto tudo como tudo o que os homens fazem,  
Tudo o que os homens dizem,  
Tudo quanto constroem, desfazem ou se constroi ou desfaz através deles.  
Se empequena!  
Não, não se empequena... se transforma em outra coisa –  
Numa só coisa tremenda e negra e impossível,  
Uma coisa que está para além dos deuses, de Deus, do Destino –  
Aquilo que faz que haja deuses e Deus e Destino.  
Aquilo que faz que haja ser para que possa haver seres,  
Aquilo que subsiste através de todas as formas  
De todas as vidas, abstractas ou concretas,  
Eternas ou contingentes,  
Verdadeiras ou falsas!  
Aquilo que, quando se abrangeu tudo, ainda ficou fora,  
Porque quando se abrangeu tudo não se abrangeu explicar porque é um tudo,  
Porque há qualquer coisa, porque há qualquer coisa, porque há qualquer coisa!

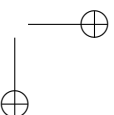
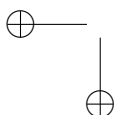


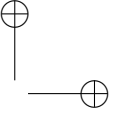
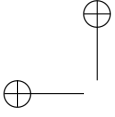


Minha inteligência tornou-se um coração cheio de pavor,  
E é com as minhas ideias que tremo, com a minha consciência de mim.

Com a substância essencial do meu ser abstracto  
Que sufoco de incompreensível,  
Que me esmago de ultratranscendente,  
E deste medo, desta angústia, deste perigo do ultra-ser,  
Não se pode fugir, não se pode fugir, não se pode fugir!

Cárcere do Ser, não há libertação de ti?  
Cárcere de pensar, não há libertação de ti?  
Ah, não, nenhuma – nem morte, nem vida, nem Deus!  
Nós, irmãos gémeos do Destino em ambos existirmos,  
Nós, irmãos gémeos dos Deuses todos, de toda a espécie,  
Em sermos o mesmo abismo, em sermos a mesma sombra,  
Sombra sejamos, ou sejamos luz, sempre a mesma noite.  
Ah, se afronto confiado a vida, a incerteza da sorte,  
Sorridente, impensando, a possibilidade quotidiana de todos os males,  
Inconsciente o mistério de todas as coisas e de todos os gestos,  
Porque não afrontarei sorridente, inconsciente, a Morte?  
A pena em que pego, a letra que escrevo, o papel em que escrevo,  
São mistérios menores que a Morte? Como se tudo é o mesmo mistério?  
E eu escrevo, estou escrevendo, por uma necessidade sem nada.  
Ah, afronte eu como um bicho a morte que ele não sabe que existe!  
Tenho eu a inconsciência profunda de todas as coisas naturais,  
Pois, por mais consciência que tenha, tudo é inconsciência,  
Salvo o ter criado tudo, e o ter criado tudo é ainda inconsciência,  
Porque é preciso existir para se criar tudo,  
E existir é ser inconsciente, porque existir é ser possível haver ser,  
E ser possível haver ser é maior que todos os Deuses.».





## Capítulo 7

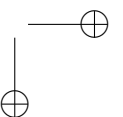
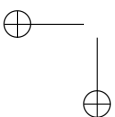
# Morte e ressurreição em *A Cidade e as Serras*, de Eça de Queirós

### Do imenso tédio do tempo passivo à alegria do instante activo<sup>1</sup>

Num momento da história do pensamento ocidental em que se começam a tornar manifestas as consequências concretas, materializadas, incarnadas, da auto-complacente impotência de formas de racionalidade que não podem ter a força dos mitos ancestrais e em que voluntariamente se abandonou a substitutiva força da vetusta e muito sofrida «orthotes» lógica, vulgarmente dita racional, a pretexto de que esta última houvera falhado, quando o que falhou foi a grandeza humana de muitos, facilmente vergada aos tiranos do momento,<sup>2</sup> o *pensamento forte* que Eça de Queiroz expressa em sua obra *A cidade e as serras* é de uma inultrapassável pertinência e actualidade.

<sup>1</sup> Texto original, inédito.

<sup>2</sup> As atrocidades cometidas pelos nazis no segundo quartel do século XX servem de motivo para se dizer até à exaustão que com tal acontecimento teria soçobrado definitivamente o modo racional “europeu” de pensar e de viver. Tal não passa de uma forma covarde de eliminar as responsabilidades dos que, perante as *denúncias* perfeitamente atempadas do mal imanente ao nazismo, publicamente actualizadas ainda na década de trinta, *nada fizeram*. Ora, tais denúncias foram feitas precisamente através do uso da racionalidade sobre que se alicerçava a civilização europeia, imperfeita, mas em que emergiram formas de racionalidade que privilegiavam o bem-comum. A estupidez e a cobardia que desvalorizaram tais chamadas de atenção,



Ao contrário do que uma certa vulgata apressada insiste em manifestar, há muito de filosófico, em grande parte do pensamento feito, parido, em língua portuguesa, assim haja inteligência para o perceber.

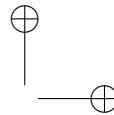
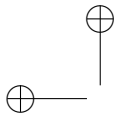
A filosofia é busca de sentido, de «logos», de «Sophia», de sabedoria e acontece sempre que tal fim e caminho para ele ocorrem. Não se limita a uma escola ou a escolas várias, a um método ou a métodos vários. A incapacidade de entender a diferença própria de formas diferentes de pensamento nunca constitui real superioridade intelectual, antes patenteia néscia falta de plasticidade noética.

Neste texto de Eça, que não é mais uma das suas brilhantemente escritas novelas psico-sociais, em que uma burguesia sem humana nobreza se mostra incapaz de transcender uma tendência para a animalidade irracional, mas uma obra madura de inteligente reflexão filosófica acerca não de imbecis discussões escolares, que fazem as delícias de quem não tem ideias próprias, mas do que verdadeiramente importa, e o que verdadeiramente importa é o «logos», o sentido, *o absoluto do sentido de isto*, sempre perfeitamente indefinível, que é a vida e a existência humana, enquanto propriamente humana e não apenas biológico-bestial.

*A cidade e as serras* não é mais uma narrativa psico-dramática das aventuras cripto-eróticas de bichos com forma exterior humana, emasculados por convenções sociais, que têm de fazer rebentar, para poderem existir na plenitude de sua sempre frustrada irracional eroticidade.

O Eça psico-burguês, que faz as delícias literárias de muito boa gente, desaparece, e surge um homem, já espiritual, capaz de reflectir, sem perder a sua notável habilidade poiética, acerca do que distingue o ser humano, como um aristocrata da existência, de uma mera coisa animada em busca de uma fugaz felicidadezinha, padrão este tão bem posto de uma vez por todas no dealbar da Modernidade por Cervantes na figura de seu Sancho Pança, deus e senhor do «pancismo», filosofia que tem orientado o Ocidente nos últimos séculos e de que estamos, agora, dolorosamente a procurar emergir.

essas, sim, formas de pensamento fraco, são as responsáveis pelo que o *nazismo foi autorizado* – por elas, por seus cultores – *a fazer*. Não foi a racionalidade que faliu com Auschwitz, mas *todos os néscios e cobardes que, a partir de formas fracas de racionalidade, permitiram Auschwitz*. É esta, hodiernamente, a forma de pensamento que impera. É contra esta tipicidade de pensamento fraco e suas consequências que Eça de Queirós, antecipando-se, escreveu esta obra maior da literatura portuguesa.



Durante vários milhares de anos, a humanidade procurou emancipar-se das necessárias tendências caóticas que consigo carrega, promovendo um doloroso caminho para uma forma de acção em que a caoticidade possível seja diminuída maximamente: é o mote do «animal possuidor do “logos”», de Aristóteles. O trabalho de muitas formas de pensamento moderno e contemporâneo tem consistido em procurar re-implantar as tendências caoticizantes, passando de uma «paideia» que procura eliminar tais tendências a uma «paideia» que vive da justificação de tais tendências. A situação de bestialidade em que a humanidade se encontra hodiernamente deve-se, em grande parte, a este magnífico trabalho de destruição lógica.

Pois, é deste absurdo «pancismo» alógico que o protagonista – literalmente entendido o termo – emerge, na nova odisseia que é o percurso análogo, nostálgico e finalmente soteriológico que é a obra em apreço.

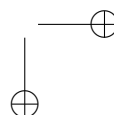
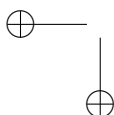
Rica que é, não pode ser tal obra aqui devidamente explorada, pelo que apenas nos limitaremos a uns breves apontamentos, os possíveis no espaço ocupável. Damos como adquirido que a obra é conhecida, pelo que não a recontaremos.

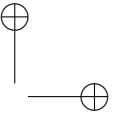
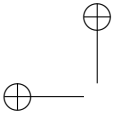
### Sobre a jacíntica odisseia

Jacinto, que nasceu no nº. 202 da Avenida dos Campos Elísios, em Paris, era «pinheiro das dunas» (p. 8),<sup>3</sup> inteligente, dominador, dado a amores superficiais, senhor de uma sensibilidade sem tormentos atravessados (p. 8), rijo, rico, indiferente ao Estado e ao Governo dos Homens, compreendendo bem as Ideias Gerais (p. 9). Tudo sempre lhe corria de feição. O narrador afirma: «Por isso nós lhe chamámos “o Príncipe da Grã-Ventura”!» (p. 10). Compendiava toda a mecânica grandeza dos positivistas tempos da civilização do aço, essa que faliu com o afundamento do Titanic e o massacre da Primeira Grande Guerra, mas a que foi estranhamente permitido reviver e prosperar até aos nossos dias. Faria esta jacíntica figura o orgulho do sumo-sacerdote de sua própria religião, o reverendo Auguste Comte.

De início, parece, como, aliás, o paradigma e a sua concretização da civilização que representa, acompanhar o princípio metafísico fundamental de *absoluto de movimento*, simbolicamente posto na frase «esta vida é um rio»

<sup>3</sup> A versão que usamos é: QUEIROZ Eça de, *A cidade e as serras*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991, 218 pp.





(p. 9), descoberta máxima de Heraclito, fundamental para a compreensão filosófica desta obra.

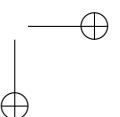
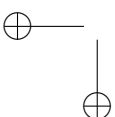
Todavia, tal não é real: como a civilização de que é marca, o *movimento* que ostenta é simplesmente *superficial*, cumprindo apenas parte insignificante do preceituado pela descoberta do velho filósofo. Como Eça demonstra ao longo de muitas e esclarecedoras páginas, quer Jacinto quer a sua civilização não são *ontologicamente capazes* de um movimento típico de um rio, cujo acto transcende a mera superficialidade do que se mostra, a mera fenoménica epidérmica do que se manifesta à superfície. Há uma tensão permanente entre o que é dado apenas pela inteligência sensiente-positiva, de tipo humeano, e o que é inferido por uma outra inteligência, que busca porquês e formas mais fundas de ser, que se vão unir aquando da experiência da prova concomitantemente sensiente-positiva e sensiente-metafísica que ocorre aquando da primeira manducação em terras de Tormes, em sua velha, aliás, ancestral, quinta senhorial.

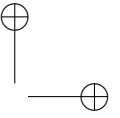
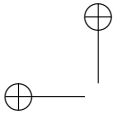
E é toda a história do pensamento filosófico que aqui se joga, não na vulgar e também ela superficial oposição entre o dito fluir universal, de Heraclito, e a absoluta imobilidade ontológica, de Parménides, mas entre a compreensão profunda da descoberta de Heraclito e a sua compreensão pelicular.

O «panta rhei», de Heraclito, imediatamente implica que não só tudo corra, num *determinado* nível, mas que, num outro, *determinante*, haja algo que não se mova e que é o absoluto do movimento, o que Parménides parece não ter compreendido.

No entanto, se fosse apenas Parménides, seria mais um caso de justiça poética: é toda uma posteridade que o acompanha, com consequências desastrosas, ao subvalorizar o absoluto do movimento como absoluto ontológico da diferenciação que permite o detalhe de ser que constitui o ser derramado nos entes, em todos, mesmo nos mais móveis ou ténues.

*A cidade e as serras*, de Eça, é um ensaio acerca destas consequências vividas segundo o modo de interpretação ontológica dos tempos do império do positivismo. Mas a estrutura é perene e pode ser aplicada a momentos civilizacionais anteriores ou posteriores. É, aliás, um bem-sucedido casamento entre a ideia de uma odisseia pessoal e uma análise estrutural quer do âmbito propriamente ético da interioridade de um ser humano quer do âmbito da sua relação com a sua transcendência, isto é, um encontro feliz entre as estruturas de pensamento do Homero da *Odisseia* e do Platão da *Politeia*.





A vida é movimento em tudo, salvo no facto de, para poder ser movimento sempre, ter este de *nunca cessar*. O que Eça nos faz compreender de modo muito persuasivo e muito exactamente plausível é como a forma de vida própria de uma civilização que se situa apenas no nível da aparência dos actos é uma forma de morte lenta, através de um também lento, mas inexorável, trabalho de perda de sentido.

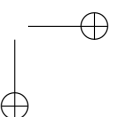
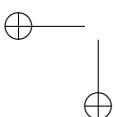
Rodeado de tudo o que parece poder proporcionar um melhor desenrolar do movimento da vida, Jacinto, sobretudo quando tudo corre bem neste nível, vai perdendo a capacidade de se movimentar, não num sentido apenas físico-mecânico, mas no sentido fundamental da coincidência absoluta do que se é com o princípio motor autónomo que, também, se é.

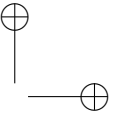
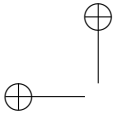
Note-se que este tipo de vida sem profundidade ontológica é precisamente aquele em que hodiernamente se procura, através de meios vários e poderosos, todos eles formas de violência, submeter-nos e a tal regime manter-nos submissos, no que é a civilização da divinização da aparência, dominada por pessoas sem outra inteligência para além da padronizada pela heterónoma narrativa psicologista que lhes é imposta e que serve para as tornar facilmente manipuláveis, como habitantes de um global campo de concentração para párias. É desta redução, em que se descobre a viver – própria das condições políticas do tipo pensado por Hobbes, paradigma cívico real da modernidade –, que Jacinto se afasta.

A civilização em que Jacinto habita é um movimento heterónimo, impessoal, irresponsável e, assim, impassível de ser dominado.

Não há nela verdadeiros sujeitos éticos, entes humanos que coincidam ontologicamente, enquanto tais, com o princípio próprio de seu movimento, de sua acção. Apenas há objectos heterónomos de movimentos gerais, de tipo social ou sócio-psicológico, num teatro de marionetas aparentemente também sem autor assinalável. Positivamente, o movimento é uma simples diferenciação caótica, não de actos, mas de posições espaciais ou psico-sociais, aliás, neste ambiente ontológico redutor, indiscerníveis. *O ser humano desaparece* e fica apenas uma aparência sua, puramente passional, heterónoma, impessoal. É esta a condição des-humana que se consubstancia no tédio que vai minando e enfraquecendo a vida incoativamente forte de Jacinto.

Neste movimento, as pessoas assemelham-se, analogamente, ao que são as moléculas de água que desfilam na corrente que forma o rio. O rio é real.





Nada mais é real senão o rio em seu absoluto movimento, mas nada mais há do que este fluir molecular, mecânico, impessoal.

É, assim, isto que é significado pelo imenso tédio em que Jacinto se afunda progressivamente, por vezes entrecortado por alguma novidade berrante, de que se destacam os acidentes mecânicos, quaisquer, também eles efémeros e profundamente assignificativos.

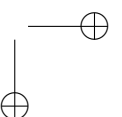
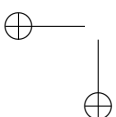
Há mais de dois milénios que sabemos que este tipo de existência humana corresponde ao que Platão narra na forma do habitar cavernoso de seres humanos confinados à caverna e ao seu modo próprio de ser, de viver. Platão é o maior dos heracliteanos, pois percebeu que na caverna também há movimento, mas o que faz a sua grandeza é não tanto ter percebido isto como o ter percebido que há níveis mais densos de movimento, tão densos que apontam necessariamente para um absoluto logicamente inescapável. Este absoluto não está apenas fora da caverna, como a vulgata proclama, mas encontra-se presente em todas as formas de movimento, como sua lei, sobretudo como seu – os eruditos que me perdoem ou não – criador.

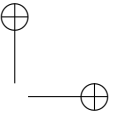
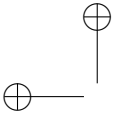
O absoluto do movimento é a diferença.

Quer isto dizer que o «logos» do movimento, isso que é a sua lei e que não muda, sob pena de tudo desaparecer absolutamente, é quer a possibilidade de diferenciação quer a sua realidade actual. Sem esta possibilidade absoluta, nada, literalmente. A melhor interpretação do «Logos» de Heraclito é, assim, a que Platão dá na forma da metáfora do sol, pontual e infinitamente irradiante, isto é, adimensional, transcendente a toda a dimensão, logo, a todo o espaço e tempo, mas origem infinita de toda a possibilidade de diferenciação e de diferença (dada na infinitude dos raios e seus respectivos pontos constituintes). O absoluto do ser de Parménides é apenas um ponto absolutamente atómico, absolutamente solitário e incomunicante, em nada comparável com o sol da imagem platónica.

É este absoluto do novo que falta a Jacinto, na sua fontalidade, na sua espessura de absoluto de diferença, de modo a que tudo não pareça *já repetido*, condição ontológica e metafisicamente impossível, mas que surge como aparentemente real a quem da realidade ontológica das coisas tem apenas acesso à sua pelicularidade mais superficial.

O perfume de mulher já não é perfume de mulher, mas simples perfume de si mesmo, perfume de perfume, nisso se esgotando. É um mundo em que já não há homens e mulheres, corpos reais que se tocam e se interpenetram,





mas apenas burgueses narizes que aspiram moléculas de perfumes vazios de referência substantiva.

Há que encontrar o *perfume carnal* das maçãs, do vinho, do húmus, mesmo dos corpos suados e sujos dos pobres que habitam, ignorados, as suas ignoradas terras. Aqui, tudo é real: as laranjas cheiram e sabem a laranja, os seres humanos cheiram e sabem a seres humanos, que ainda são.

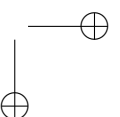
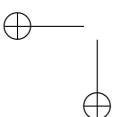
E são, porque ainda têm movimento ontológico próprio. É apenas porque há um qualquer *n1* diferente de *n* que há movimento. Sem isto, nada, absolutamente nada. A vida, a tal vida que é um rio, é um absoluto de diferenciação ou é nada. Esta forma onto-metafísica é transcendental, aplicando-se, portanto, também aos âmbitos ético e político, em que se desenrola o drama de *A cidade e as serras*.

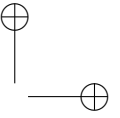
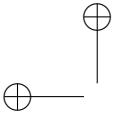
A civilização em que Jacinto vive e em que nós vivemos é uma civilização que procura *anular a diferença* e, pior, a sua *possibilidade*. É a indiferenciação que é a causa do tédio, como se pode perceber em todas as afirmações de Jacinto em que este se queixa de tudo ser entediante: «Para quê? – Não vale a pena! – Que maçada!...» (p. 69).

Aparentemente, Jacinto busca de forma frenética a diferença: milhares de livros com as últimas novidades científicas e técnicas ou com as melhores edições dos Clássicos; catadupas de produtos da mais refinada engenharia; os trajes ‘mais na moda’; os eventos mais badalados; os amigos mais exóticos; a comida também mais exótica; a amante mais caprichosa e vã, cuja existência acontece na evanescência suicidária da satisfação requintadamente animal de uma sensualidade escravizante, qual tábua rasa de David Hume, insubstante para lá da impressionabilidade da impressionável cera.

Porém, o que Jacinto obtém não é a diferença criadora, numa ontogénese profunda do ser pessoal e do ser circunstante, mas apenas a diferença superficial, insubstante, de uma fenomenalidade que, à força de superficial, reduz tudo à sua evanescente realidade de espelho sem espessura.

Se Eça nos fala da vida no fim do século XIX, o que nos diz aplica-se em perfeita estrutura ao início do século XXI, que parece teimar em ficar para a história como o século da vã aparência, preparando a tragédia de uma humanidade que, de tanta superficialidade interiorizar, se extingue afogada no lodo da estupidez de um sentir e de um pensar sem densidade ou profundidade, no que podemos classificar como o *tédio das bestas*.





Ora, o tédio nada mais é do que *estupidez ontológica*: é a incapacidade de acompanhar logicamente, isto é, de assimilar o «logos» da realidade na sua máxima profundidade humanamente possível. Tal estupidez deve-se a uma má formação da inteligência, de que Jacinto foi vítima, como são vítimas hodiernamente as nossas pobres crianças sujeitas a sistemas de ensino próprios para antolhar e tornar míopes os jovens seres humanos.

O coroar deste estado de impotência lógica atinge-se quando, respondendo à pergunta do amigo Zé Fernandes «Valente Jacinto... Então como tens vivido?» – a escolha das palavras não é aleatória –, o interpelado responde: «Como um morto.» (p. 88).

Esta clara afirmação de Jacinto é válida não apenas para a economia narrativa própria do personagem, mas, como este assume, desde o início da obra, uma dimensão paradigmática, também para todos aqueles que paradigmaticamente, isto é, o ápice antropono-civilizacional do mundo rendido ao também paradigma onto-mundano e onto-antropológico do positivismo.

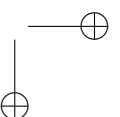
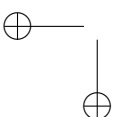
É, assim, o ápice antropológico de tal mundo que é paradigmaticamente como uma forma de vida que é dita como *indiscernível da morte*, antecipando o famoso «cadáver adiado»,<sup>4</sup> de Fernando Pessoa.<sup>5</sup>

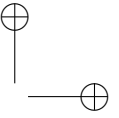
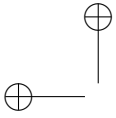
A uma condição de morte em vida, de *morte lógica*, de morte segundo o «logos», condição cavernosa que é a morte verdadeira, mesmo que a vida biológica ainda continue, potente que esta seja, apenas uma forma de renascimento pode responder e, assim, Platão bem o sabia, tal implica, na sua própria expressão (*Politeia*, 518 c-d), uma viragem, uma conversão «total da alma (“hole te psykhe”）」.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> PESSOA Fernando, *Mensagem*, Lisboa, Edições Ática, 1979, p. 42, poema «D. Sebastião. Rei de Portugal», segunda estrofe: «Minha loucura, outros que me a tomem / com o que nela ia. / Sem a loucura que é o homem / mais que a besta sadia, / cadáver adiado que procria?». A «loucura» de que fala Pessoa é criadora, precisamente o que falta ao Jacinto parisiense, impotente.

<sup>5</sup> É significativo que hodiernamente haja uma tão grande insistência na apresentação de narrativas ligadas aos mortos-vivos, como se a vida em seu sentido tradicional tivesse esgotado as suas possibilidades, e a vida «zombie» fosse alternativa, senão viável, pelo menos sedutora. «Cadáveres adiados», «mortos-vivos», «vivos-mortos» ou simplesmente impotentes vivos?

<sup>6</sup> PLATO, *Republic*, Books 6-10, translated by Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, p. 135 para a tradução em língua inglesa, p. 134 para o original helénico em que se encontra contextualizada a expressão citada em transliteração.



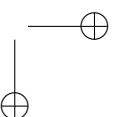
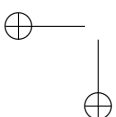


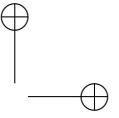
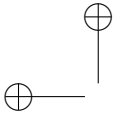
A odisseia de Jacinto continua, platonicamente, com uma nostalgia iniciática à densidade *própria* do movimento *próprio* da vida, do ser, do acto que ergue toda e cada uma das coisas, o tal rio, cujo absoluto anula o nada, matando também o tédio, nascido da intuição perversa da indiferencialidade e aparente indiferenciação das coisas, de uma real ontologia da falsamente intuída mesmidade das coisas, fruto da jacintina estupidez, provocada pela forma como socialmente foi vivendo, seguindo os preceitos de uma forma de vida contentemente superficial.

Assim, motivada por uma catástrofe ocorrida precisamente aos restos-mortais de seus antepassados – símbolos das profundidades da corrente da vida e da ligação ininterrupta à sua fonte –, inicia-se uma física e geográfica viagem, inicialmente acompanhada por toda a parafernália mecânico-positivista, que se metamorfoseará, por virtude das potências presentes na densidade da espessura das águas que correm, da ontologia que infinitamente se diferencia em novo, numa viagem espiritual, num *progressivo rito de iniciação*, não a uma cultura ou religião qualquer, mas à *própria vida*, até então *vivida sem sabor*, descoberta na plenitude do acto de uma inteligência potente – a caverna –, mas inactual, actualizada no máximo de sua capacidade, o filósofo, esse que prova o real, a caminho de uma sabedoria, que se manifestará perante a miséria dos que vivem no seu «topos», quando se intui a sua universal condição política.<sup>7</sup>

Chegado a Tormes de Portugal, sem a tralha pseudo-civilizada que fora para Tormes de Espanha, Jacinto tem de *ascender*, com *toda* a sua capacidade biológica disponível, até à sua morada nesta nova terra, para si desconhecida.

<sup>7</sup> A narrativa ocupa todo o «Capítulo X». Dela destacamos: [...] vai por aí muita maleita. / Mas não há médico, não há botica? [...] Mas já Vossa Excelência vê, esta gentinha é pobre!... Tomaram eles para pão, quanto mais para remédios! [...] Muita fomezinha, muita fomezinha. / Jacinto pulou bruscamente da borda do carro. / Fome? Então ele tem fome? Mas há aqui fome? [...] Eu não quero saber o que há no Douro. O que eu pergunto é se aqui, em Tormes, dentro destes campos que são meus, há gente que trabalhe para mim, e que tenha fome, e criancinhas, como esta, esfomeadas? [...] Pois, Silvério, eu não quero mais estas horríveis misérias na quinta. [...] Que miséria, Zé Fernandes, eu nem sonhava... Haver por aí, à vista da minha casa, outras casas, onde crianças têm fome! É horrível... [...] Vi a chaga! Mas enfim, esta, louvado seja Deus, é uma chaga que eu posso curar!». E, assim, se passa do erudito e impotente cultor de ideias gerais a um sábio homem de acção, que põe ao serviço do bem-comum o saber que possui, assim sendo fértil. É precisamente a lição platónica da *República*.





É o primeiro passo de saída da caverna, de libertação da ganga da estupidez ontológica que o envolve e o aprisiona.

Chegado ao solar, tem de se estabelecer lá, precisamente no estado em que aquele se encontra: *a realidade impõe-se a qualquer representação, efabulação ou projecto*. Não há biblioteca ou maquinação a que recorrer para que decidam por ele. Não há vastidões monumentais de inteligência alheia a que pedir noética luz emprestada: é a sua pessoa, no acto de sua inteligência e vontade, integradas, próprias, que tem de escolher, de decidir, radicalmente, como se fora um verdadeiro homem, um verdadeiro ser humano, e não uma coisinha burguesa impotente.

É assim. É ficar ou não ficar.

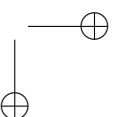
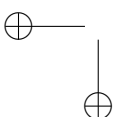
E, se se ficar, então, tem-se direito, literalmente ontológico, pois passa-se a fazer parte do sentido do «topos», da «khora», do microcosmos, a poder ter projectos, o que vai acontecer de forma profusa e bastante enternecedora, quando não apenas recosmiciza o espaço para si próprio, mas percebe que todo o espaço, o mundo pelo qual é responsável, deve ser tão dignamente cósmico quanto possível, estendendo o privilégio do bem político a todo o universo pertinente.

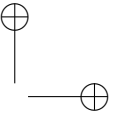
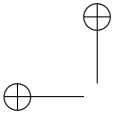
Esta lição, que Eça põe na acção de Jacinto, apesar de paradigmática, está ainda hoje ignorada, em tempos do mais vil egoísmo.

No entanto, a grande viagem é de índole espiritual, lógica, segundo o «logos», e acontece quando Jacinto passa de uma vida genericamente representativa, representacional, em que pontificam as «Ideias gerais», a uma vida de experiência, de confronto com os limites criadores que erguem a realidade, em sua diferença, em seu movimento diferenciador, impossibilitador da mesmidade e do tédio ontológico.

Logo que chega a Portugal, exclama, perante a realidade: «Então é Portugal, hem?... Cheira bem.», ao que o amigo Fernandes responde filosoficamente: «Está claro que cheira bem, animal!» (p. 113). Mais à frente (p. 115), volta a exclamar: «Que doçura, que paz...». Os exemplos multiplicam-se. Está feita a experiência cosmológica geral, tão a seu gosto, mas, desta vez, já não na forma da vazia ideia geral, antes na forma completa da apreensão inteligente da presença real que se revela ambientemente.

No entanto, é interessante reparar-se que há já nesta experiência ambiental-cosmológica geral uma significativa nota de pormenor, que antecipa a liturgia iniciática posterior e que funciona como ligação entre o hábito-vício da





procura de compreensão do mundo por meio de ideias-gerais e a real compreensão do real através do concreto da experiência fina do pormenor ontológico manifesto: o cheiro.

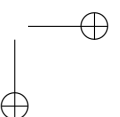
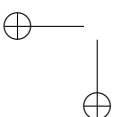
O cheiro é ambiental, sempre, marcando sempre – porque o ar, gás, ocupa invariavelmente todo o espaço disponível –, com o odor que o constitui, o “gosto olfactivo” do mundo em que ocorre. É uma faceta do mundo e uma só, mas é uma faceta geral, universal ao espaço implicado. Tal quer dizer que o cheiro é o lugar lógico da relação entre o universal da ideia-geral falsa e o concreto-pleno, ainda que apenas parcial em termos universais, do mundo real, constituído por coisas que, para lá de outras características, cheiram, dão-se a cheirar. Há um mundo de cheiro, de cheiros, e este concreto, que é Portugal, cheira bem. Está em acto o veículo da conversão: a inteligência sensível de Jacinto.

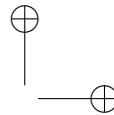
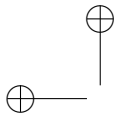
Todavia, transcendendo estes momentos de intuição franciscana do mundo e da vida como coisas universais, é nos momentos iniciáticos no solar, falhada a tralha civilizacional, que encontramos *o contacto de Jacinto com o ser manifesto das coisas*, através de uma *relação profundamente erótica* com as marcas sensíveis presentes em entidades cuja aparência começa por ser repelente.

Habitado às peles empoadas e às sedas fomentadoras de perversão, numa estética erótica vazia ao modo denunciado por Kierkegaard, Jacinto vai experimentar o sabor próprio das coisas *que são interiormente*: o vinho bom em copos surrados pelo uso, as favas, o azeite, nas palavras do texto, «digno dos lábios de Platão» (p. 127).

Platão, o especialista teórico em formas várias da erótica fundamental, até por ser profundo conhecedor da mítica helénica, fundadora da cultura e civilização homónimas. Toda esta mítica tem como eixo absoluto uma erótica vital cujas origens radicam na radical força genésica do Caos. Caos é também primordial Eros; Eros transforma-se em Mãe Terra e tudo literalmente desta nasce, como fruto de tal Eros primordial e incoercível.

Platão bem o sabe e sabe também que em Eros há a possibilidade da ordem, mas também a possibilidade da desordem, por tal, a sua meditação, intermediada de muitas formas, sobre a erótica fundamental é constante. É no *Banquete*, no discurso de Diotima, que, pela voz de Sócrates, mostra a relação fundadora do ser da vida, mormente da vida humana, como relação entre Penia – privação – e Poros – o buraco, a saída, o expediente –, de que nasce um novo Eros, que representa a humana possibilidade de engrandecimento onto-





lógico. Este Eros é a relação com o que falta ao ser humano e o caminho que leva até à coincidência ontológica com isso que supre tal carência.

É este Eros que Jacinto descobre em si, como carência, já em Paris, mas que redescobre, como relação de supressão do vazio ontológico em Tormes do Douro, em cada novo sabor, sabor que mata uma fome, assim erótica, que nele vivia e vive como se eterna fosse.

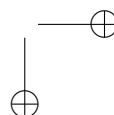
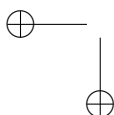
A resposta a tal fome é o sabor e a manducação da carne de um Eros, agora não perverso, que nasce a cada momento e a cada momento é manducado na saciedade que permite, de novo renascendo, em terreno infindo ciclo, como, aliás, também um sensual como Agostinho bem percebeu, perspectivando a morte do Eros apenas na vida em Deus, sabor dos sabores.

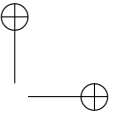
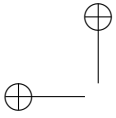
Jacinto *experimenta e percebe* que isso que tem profundidade ontológica, manifesta no sabor, sabor que se obtém não através do longínquo olhar, mas através do íntimo mastigar, é, diz o texto, «divino» (*ibidem*).

Jacinto deixa de ser um *impotente do «logos»* para passar a ser um potente amante do bem que se dá a provar em cada coisa que se lhe oferece não como fútil artifício, logo, mentira ontológica, mas como genuína, sempre virgem, porque sempre diferente, ao contrário da manufacturada Madame de Oriol, gasta pela mesmidade petrificante do olhar dos impotentes, morta por dentro, porque reduzida a uma insípida coisa externa.

Jacinto, quando prova o caldo, sorri com espanto e diz «Está bom!» (p. 126), como se fosse Deus provando genesisicamente o fruto de seu labor. Este caldo, estas favas, este vinho matam isso a que o texto chama «uma velhíssima fome» (p. 127), símbolo do eros negativo que habitava Jacinto e que não é senão o desejo do encontro com o sabor, com todos os sabores, com *a vida como sabor*, sabor que é a metáfora literária para *o «logos» de cuja fome velhíssima é feita a estrutura erótica, erótico-ontológica do ser humano*, apenas saciável, Platão bem o sabia, junto da fonte, junto da plenitude do bem.

Esta fome de Jacinto, tão velha que parece transcender ontologicamente a própria incoatividade ontológica deste personagem, é desejo de plenitude de vida, de inteligência plenificável de sentido do que é, para lá ou, então, na interioridade do que é manifesto. Sentir. Mas sentir não como anteriormente, como quem espera que o peixe morto e cozinhado suba da cozinha até junto de si, na sala de jantar, mas como quem se dirige às coisas para as experimentar na sua plenitude, para as amar, para as salvar, se for caso disso.





A fome de que nos fala Eça não é a fome do desejo passivo, mas a fome do acto de amar: amor, primeiro como desejo, toque que desperta, depois como acto de um bem que se faz. *Do sabor, ao amor*, eis o mote da segunda parte da obra em apreço.

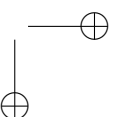
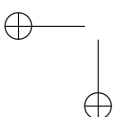
No entanto, a fonte está, e está toda, em cada molécula de água jorrada, permanece nela eternamente. Assim, a fome velhíssima é saciada pelo velhíssimo alimento do espírito que *é o sabor de cada instante*, absoluto e infinito em sua mesma qualidade, o «logos» nosso de cada acto, sem o qual, nem tédio temos, nem tédio somos, nada somos, “somos” nada.

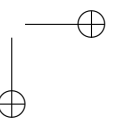
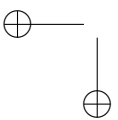
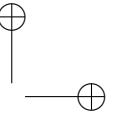
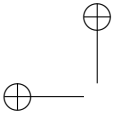
Engana-se quem pensa que as serras se opõem à cidade: esta visão permanece no nível pardacento da indiferenciação do movimento: como na «Alegoria da caverna», de Platão, o bem está presente em toda a parte, *não há irrealdade senão no produto do modo como experimentamos o absoluto do movimento em que estamos*, que somos, com que somos. Não é uma história bucólica esta, mas a narrativa pormenorizada, e em que cada momento é medularmente saboreado, segundo a qual é possível passar de um estado de profunda estupidez ontológica – aquela em comummente vivemos, todos nós – a um estado de perfeita inteligência ontológica, a que todos podemos aceder, assim aprendamos a saborear o absoluto irreduzível que ergue cada ser, no que é uma verdadeira fenomenologia do ser como acto de pura intuição como presente não a mim, mas como eu em toda a minha plenitude, que inclui, no preciso acto do presente, todo o ser, como Agostinho bem percebeu.

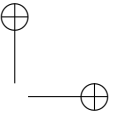
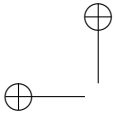
A cidade e as serras são o que a nossa inteligência delas fizer.

Que cidade é a que eu vivo, que serras trepo? É esta a questão que, a seu modo, Jacinto põe a si próprio quando se depara com a miséria humana que se permite que haja em seu domínio. Jacinto decide trepar a serra do bem e construir a cidade da abundância, ressuscitando o bem da terra, das gentes e ressuscitando-se a si próprio.

Escrito em Casteleiro (serra), Cacém e Lisboa (cidades)







## Capítulo 8

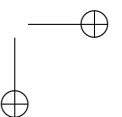
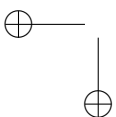
# Padre António Vieira: Do vazio do nome, à plenitude da acção

### Apontamentos ancilares para uma filosofia da acção em Vieira, a partir de uma leitura do «Sermão da Sexagésima»<sup>1</sup>

Não é nossa intenção dizer *o que* Vieira diz, porque o que Vieira diz é o que consta do sermão, ora tão magnificamente fixado em edição crítica;<sup>2</sup> também não pensamos sermos capazes de explicar o que Vieira diz, pois não somos Vieira e cometeríamos todos os erros esperáveis por parte de quem não é o Autor e quer explicar o que o Autor disse. Também não vamos dizer o que o Autor queria dizer, no que disse ou no que não disse, porque isso só o Autor sabia e isso morreu com ele. Não vamos também comparar o sermão com algo que não é o sermão, porque *todas as comparações reduzem os comparados*,

<sup>1</sup> Originalmente publicado como: PEREIRA, Américo, «Padre António Vieira. Do vazio do nome, à plenitude da acção», 2009, Lusosofia, 50 p., [www.lusosofia.net/textos/pereira\\_am\\_ericco\\_sexagesima\\_coment\\_rio.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/pereira_am_ericco_sexagesima_coment_rio.pdf).

<sup>2</sup> Rendendo homenagem à notável equipa que promoveu e realiza este trabalho, usamos o texto da edição crítica dos Sermões, sob a direcção institucional de Manuel Cândido Pimentel e científica de Arnaldo do Espírito Santo, CEFi-Centro de estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2008, pp. 21-62. Homenageamos também o trabalho e a dedicação, humilde e inconspícua, do Pe. Prof. Doutor Manuel da Costa Freitas, antigo Director do CLCPB, cujos pacientes, estruturais e inegáveis e inesquecíveis esforços pelo sucesso desta tarefa directamente testemunhámos, enquanto seu Secretário no mesmo Centro de Estudos.



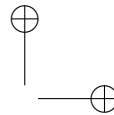
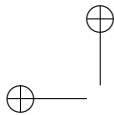
mesmo que não seja esse o seu fim. Queremos apenas assinalar alguns temas filosóficos que surgem no decurso do sermão relativos à temática da acção. Louvamos o excelente trabalho feito pelos cientistas que se encarregaram da edição crítica dos sermões que usamos. Cremos que Vieira muito os apreciaria: é um bom acto dar voz completa à voz de Vieira, que bem mais do que voz é.

É um erro grave pensar-se que a temática fundamental deste sermão é fundamentalmente de índole religiosa ou religiosa-política: é bem outra essa índole, pois, aqui, o que encontramos fundamentalmente é uma filosofia da acção a pretexto de uma questão política. *Uma acção voltada para o bem*, que não se pode confinar à glotofania insubstante, mas tem de ser incarnada em actos de bem. Trata-se de um verdadeiro *ecce homo*, em que a pessoa se justifica apenas pelo bem que pratica: «eis o homem» quer dizer, agora como então, como no tempo de Cristo, eis o bem realizado nesta carne espiritual, eis o acto de bem feito pessoa. Que fazer com isso?

Na base do pensamento de Vieira está uma profunda compreensão do Evangelho, numa perspectiva lógica holística, única que pode verdadeiramente habilitar seja quem for com a capacidade de integradamente intuir o fundamental de sua mensagem: «Ouçamos o Evangelho, e ouçamo-lo todo» (p. 22). Como se torna evidente, por meio do avanço na leitura do sermão, apenas um sentido o mais largo e fundo e alto possível, *colhido da e na manifestação do mesmo bem*, de que Vieira acredita ser o Evangelho suma lição, *pode permitir aos que falam do bem entender isso de que falam*, a fim de que, quando falam digam verdadeiramente algo acerca de algo, isto é, acerca do que é: *e só o bem é*.

Sem tal sentido, é possível construir infinitos discursos, que mais não são do que insubstantes jogos retóricos, bons para muitas coisas, especialmente para a satisfação da vaidade e da ânsia de poder de quem os profere, mas não para o serviço do mesmo bem ontológico, serviço *ao serviço do qual* deveriam estar. Necessidade de bem esta que desagua politicamente sempre na necessidade da única promoção do bem-comum, nunca de uma outra qualquer forma menor, restrita e degradada de “bem”.

Se não surpreende seja quem for que leigos e laicos Homens se sirvam da palavra como de um *logos* sem *logos*, apenas como instrumento de seu próprio poder, sem qualquer respeito pela realidade de isso acerca de que dizem falar, reduzindo a palavra e seu acto a uma mera ventania glótica, ruidosa ou



melada serva de tiranos e oligarcas, já os ministros sagrados vários nunca o deveriam fazer, quer por estarem ao serviço de tais senhores, quais mercenários traidores de seu divino mestre, quer por pura e simples needade: *pura ininteligência ontológica*.

Os primeiros podem até saber isso acerca de que deveriam falar, falando acerca de algo que não é isso acerca de que deveriam falar, mascarando mentirosamente a realidade, fausticamente vendendo sua alma aos mefistófeles do poder do momento. Os segundos, pura e simplesmente são estúpidos, pois não conseguem inteligir o sentido daquilo acerca de que deveriam falar, falando acerca de algo que, literalmente, não é.

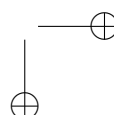
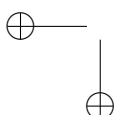
Se bem que os primeiros conheçam a realidade e voluntariamente a falseiem, nem por isso deixam de atentar contra a realidade ontológica do que é, pervertendo pelo discurso o sentido possível e a possibilidade de construção por outros de um sentido real. Mas estes perversos são convertíveis, pois não são estúpidos, isto é, não lhes faltando a inteligência, podem sempre, teoricamente, um qualquer dia, «ver» o bem e a ele converter-se.

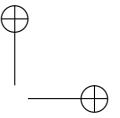
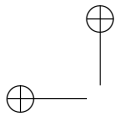
Os segundos, salvo um qualquer platónico processo de transcensão da cavernosa ignorância e estupidez em que vivem, isto é, um processo em que alguém promova a sua subida e saída da caverna, dado que eles, por si sós, são disso incapazes, representam um perigo ainda maior, pois, na ausência de tal conversão, serão sempre motivo de alienação semântica para quem os ouve.

Num e no outro caso, nem sequer se trata do velho desajuste entre a palavra que sai da boca e o restante acto que a boca transcende, mas algo de muito mais fundo, precisamente, a maculação voluntária ou involuntária do sentido das coisas por parte de quem tais discursos falsos profere e da sua possibilidade por parte de quem tais discursos ouve. Tais pregadores e demais retóricos da vacuidade glótica *matam o sentido ontológico e a sua mesma possibilidade*.

É no plano do ser que este discurso de Vieira faz todo o sentido. Este sentido ontológico holístico<sup>3</sup> da preocupação de Padre António Vieira manifesta-se logo quando, analogando o acto do discurso ao acto da sementeira, referindo o paradigma apontado por Cristo relativo ao destino possível das pala-

<sup>3</sup> Tendo em conta a estupidez hodierna que navega nos meios científicos, informa-se que «holístico», aqui, deve ser entendido literalmente como o que é «segundo o todo»; um outro termo adequado seria «católico», de «kath'holon».





bras, não enquanto entidades gramaticais formais, mas enquanto *portadoras de um sentido possível* para quem as ouve, põe a hipótese de o discurso de possível salvação ser dirigido a todas as criaturas, a toda a criação: «Ide, e pregai a toda a criatura.» (p. 24).

*O sentido de salvação em Vieira parece, pois, ser não apenas antropocêntrico, mas cosmocêntrico, dirigido a toda a criação, de que o ser humano faz parte.*

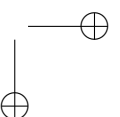
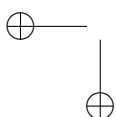
Como apenas o ser humano é dotado de inteligência e de vontade, é fácil perceber que apenas ele pode opor resistência à proposta salvífica. As pedras, na sua “inteligência”<sup>4</sup> de pedra, cumprem perfeitamente a sua vocação. Se não são capazes de dizer não, também não são capazes de dizer coisa alguma, o seu “dizer” limita-se à sua mesma bruta presença, desafio para a palavra dos que palavras podem dizer. Assim, a palavra da pedra limita-se ao estatuto passivo de poder fazer parte do texto de quem textos pode construir.

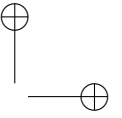
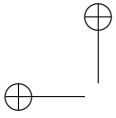
Próximo do final do parágrafo II (p. 28), surge a questão mais importante de todo o sermão: «Se a palavra de Deus é tão eficaz, e tão poderosa, como vemos tão pouco fruto da palavra de Deus?», mais à frente:

«Não há um homem, que em um Sermão entre em si, e **se resolva**; não há um moço que se arrependa; não há um velho, que se desengane: que é isto? Assi como Deus não é hoje menos Omnipotente, assi a Sua palavra não é hoje menos poderosa, do que dantes era.» (pp. 28-29).

Como é evidente, a questão fundamental que aqui se põe não é de ordem teológica, mas de ordem filosófica e diz respeito à questão da apreensão do sentido. Não é relativa ao poder da palavra de Deus, mas à questão do poder da palavra em geral, questão que é, ainda, uma falsa questão, pois a palavra não tem ou deixa de ter poder em si mesma – salvo em âmbitos mágicos –, a que se deve substituir a questão: *como é que a palavra pode exercer algum poder sobre quem a ouve? Ou, ainda, quais as condições para que a palavra*

<sup>4</sup> Para Leibniz, este sentido inteligente criatural geral, é evidente, e recebe o nome de percepção. Em termos monadológicos, todos os seres são concomitantemente actos de percepção meramente recebida, mas também consentida e mesmo procurada. Todavia, variando infinitamente nestes modos, nenhum ser criado é sem inteligência. É ao nível da inteligência de um Leibniz que se deve situar o Padre António Vieira.





*seja entendida e possa, sendo entendida, produzir um qualquer efeito? Ou, ainda, como provoca a audição da palavra um qualquer efeito em quem a ouve?*

Ora, nenhuma destas questões é uma questão propriamente teológica – e puramente teológica –, se bem que a Teologia não possa delas prescindir. Porém, a questão de fundo é muito mais vasta do que qualquer possível restrição disciplinar e diz respeito ao que é o cerne mais fundamental do e no ser humano, precisamente a sua capacidade de inteligência.

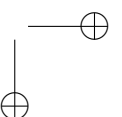
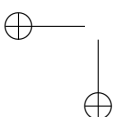
*Como se forma o sentido?*

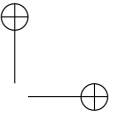
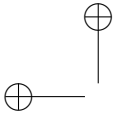
Não é boa crítica criticar Vieira por não ter respondido a esta questão, pois, desde que há humanidade, e apesar de muitas tentativas, ainda ninguém encontrou resposta alguma satisfatória. O que de melhor se tem feito, lembremos o insuperado Platão do *Crátilo*, tem sido por via metafórica, talvez precisamente porque haja mesmo uma essência metafórica na mesma linguagem.

Ora, é por aqui que Vieira viaja: um pouco antes das citações há pouco transcritas, podemos ler: «Finalmente, a terra boa são os corações bons, ou os homens de bom coração; e nestes prende, e frutifica a palavra divina com tanta fecundidade, e abundância, que se colhe cento por um: *Et fructum fecit centuplum.*» (p. 28).

Relembramos que o que aqui está em causa não é redutível a algo de teológico, pelo que esta metáfora não se aplica apenas ao texto do semeador do Evangelho, mas *à mesma sementeira lógica que é o discurso*: assim, para que o discurso, qualquer, possa fazer um qualquer sentido há que haver algo como uma «boa terra». Tal não pode não querer dizer que tem de haver uma inteligência necessariamente apropriada para o entendimento do sentido daquilo que se escuta. Isto é, tem de haver uma qualquer preparação, entendida em seu sentido mais largo, do ser humano para poder entender o que lhe é dito. Que terra é esta, que preparação é esta?

A redução desta «terra» ao «coração» num sentido meramente teológico, pelo menos num sentido comum, não ajuda, pois pode parecer que se está a dizer que o entendimento em geral depende de uma qualquer espécie de santidade, o que não obsta a que o entendimento de certas “coisas” teológicas a tal não obrigue. Mas Vieira não está a falar para santos ou apenas para candidatos efectivos a santos, está a falar para a comunidade política geral que o puder e quiser ouvir.





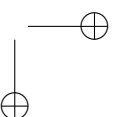
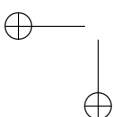
Este coração não é, pois, apenas o lugar interior da habitação de Deus para o cristão (por exemplo), mas *o lugar universal da possível eclosão do sentido*. Numa linguagem comum, estamos a falar da inteligência humana, mas não no sentido de uma mera faculdade formal ou material ou compósita de forma e matéria, mas do acto humano de inteligência, acto que mobiliza o ser humano como um todo.

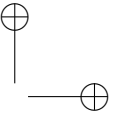
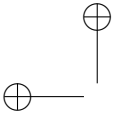
*É ao ser humano como acto holístico de inteligência que o Padre António Vieira se dirige; é a este acto humano que se deve dirigir o pregador, isto é, todo o agente político, teólogo ou não, que tenha como missão o labor no sentido do bem de todos, do bem-comum. Vieira não fala apenas de ministros sagrados, mais ou menos falhados como tais, mas de todos os zeladores do bem-comum. A voz destes deve ser uma voz de verdade, cuja finalidade é despertar a possibilidade própria de o ser humano encontrar sentido, sentido para o qual as suas palavras podem constituir grande ajuda ou grande impedimento.*

O recurso à invocação da palavra de Deus tem um efeito paradigmático e hiperbólico: paradigmático, pois, quer se seja crente quer não, «palavra de Deus» quer dizer palavra significativa por excelência, absoluta e absolutamente carregada de sentido, a que nada falta, etc., pelo que, a haver falha no processo de compreensão, não será certamente por causa da qualidade da «palavra de Deus», terá de se encontrar o causador do prejuízo semântico ou nos meios ou no auditor. Hiperbólico, pois precisamente este paradigma corresponde ao que de mais elevado se pode pensar.

Suportando o pensamento de Vieira está uma intuição do absoluto da bondade do ser, que é válida ontologicamente, não tendo fundamental importância a designação que se lhe atribui: para Vieira, trata-se de Deus, do Deus cristão, isto é, do modo cristão como isso que é esse absoluto é visto e dito, mas não é este dizer ou este ver particular que importam, antes o cerne fundamental, ontológico, para que a intuição aponta: «Sempre Deus está pronto de Sua parte, com o Sol para aquecer, e com a chuva para regar: com o Sol para alumiar, e com a chuva para amolecer, se os nossos corações quiserem [...]» (p. 31).

Há uma bondade universal fundamental, ontológica, posta à disposição do ser humano para que este, sendo digno dela, possa ser um seu digno continuador, aumentando com a sua acção o bem universal. Radica aqui o seu interesse, por exemplo, pela abolição da escravatura. Apenas este sentido de uma bondade omnipresente pode justificar a novidade do olhar que, rompendo





com velhas éticas e políticas, petrificadas em criminosas tradições, as substitui por um novo modo de agir tendo em consideração não tradições, modas ou interesses mesquinhos, mas o mesmo cerne ontológico de bondade próprio de cada ente.

O universo é basicamente bom, há nele um cerne de amor, consubstanciado na essência própria de cada coisa e de tudo, essência que se oferece a um acto de amorosa contemplação e amorosa acção, não a actos de vil cobiça ou de acção perversa, acção que, em vez de juntar bem ao bem inicialmente dado, menospreza esse bem e tudo faz por o reduzir.

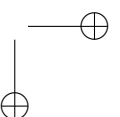
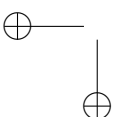
É este desprezo ontológico fundamental que está na origem das queixas que motivam superficialmente este sermão e de que aqui não trataremos na sua superficialidade política. Nada de fundamental neste sermão é de etiologia religiosa, mas de etiologia ontológica, no que a acção tem de fundamentalmente ontológico.

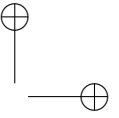
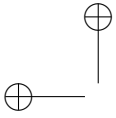
Não é para nós motivo de qualquer dúvida que todo o trabalho de Vieira se norteie pelo sentido teórico de uma possível «cidade de Deus», que Vieira vê constantemente ameaçada pela acção de humanas bestas, bestas que não são essencialmente inimigas da religião ou da política estabelecidas, mas do próprio ser humano, mas da própria criação, em sentido religioso ou laico, tanto monta.

Assim, não surpreende que o sermão contenha todo um rico universo teórico, que muito transcende a mera “coisa religiosa”, mas que assume um meticuloso trabalho lógico, ético, político, ao serviço de uma finalidade ontológica: o bem das pessoas, sejam elas de que Maranhão sejam. Vieira não é um medíocre regionalista ou nacionalista ou cristão, mas um defensor da boa atitude universal para com o ser, pelo bem do mesmo ser, contra tudo o que esse mesmo bem não servir.

Todavia, há, aqui, também, um fundamental momento verdadeiramente religioso: é que, se assim não for, não vale a pena acreditar num qualquer Deus, pois, se assim não for, não há um Deus qualquer em que valha a pena acreditar, mais valendo ser ateu. Ora, sendo como Vieira é, vale a pena ser cristão.

A luta de Vieira pelo bem em que acredita é uma luta muito mais séria do que muitas vezes se diz e pensa, pois ele trava-a nos limites ontológicos e lógicos da questão do absoluto do sentido. Vieira não é um louco iluminado ou um mero génio da palavra, Vieira é um homem do estofa de um Job, que luta





contra não propriamente chagas do corpo, mas contra todas as chagas éticas e políticas, que obstam a que seja possível a cidade de Deus dos e para os Homens. O Império por que anseia não é uma qualquer tonta utopia, mas esse reino em que o bem universal, possível a partir da boa sementeira ontológica com que o ser humano foi semeado, seja uma realidade.

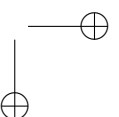
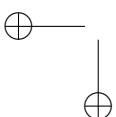
Para que este reino seja uma realidade é apenas necessário que o ser humano receba a luz do sol e a água da chuva, isto é, que se deixe penetrar pelo bem. Bem que, para Vieira, é Deus. Mas que, para qualquer pessoa de boa vontade, pode não ter um nome qualquer, ou pode, precisamente, ter um nome qualquer.

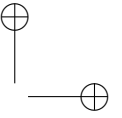
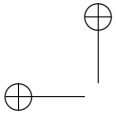
Os índios eram verdadeiramente humanos, mesmo antes da missionação, não porque conhecessem Cristo, o que seria um tanto difícil, mas porque neles havia também o sentido deste bem supremo. O que define a humanidade não é a forma exterior, mas a forma interior, *na forma do sentido espiritual* ou do espírito como sentido.

Ora, entre um qualquer branco europeu e um índio não há necessariamente qualquer diferença quanto ao sentido do absoluto do bem. Como é que se sabe? Para um missionário é muito fácil: é que um índio só é convertível ao nome do absoluto cristão porque já tem o sentido desse absoluto, com outro nome ou sem nome, mas com tanta dignidade ontológica quanto a do sentido do absoluto do branco. Por aqui, somos todos seres humanos.

Esta lição foi muito mal vista na época de Vieira e continua a ser muito mal vista hodiernamente, num mundo que se estrutura ainda por meio de categorias etnocêntricas de base ontológica, em que as “verdadeiras pessoas” são realmente apenas as que pertencem ao *meu paradigma*. E de nada servem as declarações em contrário ou os disfarces superficiais do tipo dos formalismos exteriores dos sistemas políticos. O grande pecado político de Vieira foi ter tido o atrevimento da proclamação do evangelho ontológico da mesma humanidade em toda a humanidade, não apenas na e para a sua. Tendo de escolher entre Deus e César, Vieira imitou Cristo, o que não fica mal em quem se diz cristão, e teve de pagar o preço.

Conhecido por ser um extraordinário mestre da retórica e da língua, Vieira não quis – saberia certamente, se o quisesse – ser retórico quando se tratou de proclamar a verdade, preferindo ser fiel ao *logos*, que não à mera palavra vazia da mesquinhez política de cada cívico dia.





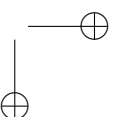
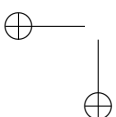
O mal político de Vieira consistiu em não ter sido suficientemente retórico ao ponto de mentir, conquistando a benevolência daqueles que vivem da mentira dita e sobretudo da mentira praticada. Perfeito orador que era, Vieira preferiu *usar a palavra como voz do sentido da verdade ontológica que habitava seu espírito*. Usou a palavra não para amaciar os tiranos, antes para amolecer e lavar o espírito daqueles, provavelmente sempre poucos, que estivessem dispostos a, como na parábola do semeador, acolher, não a mera vibração do ar percutido pelas cordas vocais, mas o sentido ontológico do bem que ardia no vieirino peito. Virtude cristã, pecado político, político mal para Padre António Vieira.

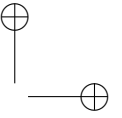
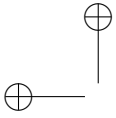
Os senhores do momento apenas querem ouvir as palavras que fazem eco de seus desejos e abrem caminho nas almas para seus mandos e caprichos. O clero de que gostam é aquele que canta os litúrgicos louvores de sua própria ontologia, não os que cantam a glória do bem universal e consequente bem-comum. Aqui nascem todas as inquisições, de que a mais conhecida é apenas um exemplo.

Vieira é o homem que faz estremecer todas as inquisições e seus senhores. Vieira é, pois, sempre, o homem a abater, para que os tiranos, esses que não suportam a grandeza concorrente do bem universal, possam continuar a ser. A luta dos Vieiras é sempre de carácter agónico, pois são sempre literais inimigos desses a quem denunciam, que não têm logicamente outra saída, se quiserem continuar a ser o que são, senão silenciar de qualquer modo os Vieiras. Os mais espertos de entre esses inimigos assim denunciados chegam mesmo a tecer grandes elogios a quem acabaram de matar.

É sempre grande e com grande sentido a palavra de Vieira:

«De maneira que o trigo, que caiu na boa terra, nasceu, e frutificou: o trigo, que caiu na má terra, não frutificou, mas nasceu; porque a palavra de Deus é tão fecunda, que nos bons faz muito fruto; e é tão eficaz, que nos maus, ainda que não faça fruto, faz efeito: lançada nos espinhos, não frutificou, mas nasceu até nos espinhos; lançada nas pedras, não frutificou, mas nasceu até nas pedras. Os peores ouvintes que há na Igreja de Deus são as pedras, e os espinhos. E porquê? Os espinhos por agudos, as pedras por duras. Ouvintes de entendimentos agudos, e ouvintes de vontades endurecidas, são os peores que há.» (pp. 31-32)





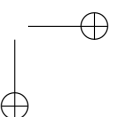
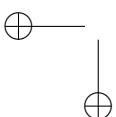
Para além da beleza literária, incontestável, há, nesta metaforização muito mais do que uma mera artificialidade retórica para bem soar e bem parecer: aqui, busca-se criar um sentido, com seu concomitante veículo linguístico, que literalmente rasgue horizontes de possível entendimento, precisamente em quem não espera ser muito fácil que tal aconteça: para um ouvinte ou leitor inteligente, basta apontar semanticamente o lugar em que o sentido possível se encontra, ele facilmente, porque é inteligente – e ser inteligente é ser capaz de ser assim –, “lá chega”, expressão popular muito significativa neste contexto.

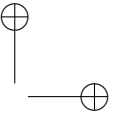
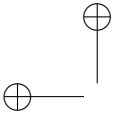
Todavia, para um ouvinte estúpido, é necessário fazer mais do que apontar semanticamente o lugar da possível verdade: é preciso recriá-la, como que pondo-a pronta perante o seu míope olho ou embotado ouvido. Esta metaforização, como toda a metaforização que assim procede, tem um papel pedagógico muito importante, pois constitui provavelmente o único meio possível de levar os estúpidos – e sobretudo os estúpidos com poder político, sobretudo executivo – a entender algo que, de outro modo, não poderiam de modo algum entender.

A condição para a obtenção de possíveis bons resultados reside na perfeição do processo de metaforização, ou seja, a metáfora (isto é, todas as figuras usadas como elemento pedagógico auxiliar de possível compreensão) tem de ser o mais próxima possível da realidade que se quer manifestar, tendo concomitantemente de transcender a mera realidade a patentear, sem o que a transformação formal pretendida não ocorre e a inteligência visada não é tocada, mas não a transcender de tal modo que já pouco ou nada seja possível encontrar na nova forma que se relacione com aquela a manifestar pela metáfora.

Há, pois, um necessário rigor metafórico, que há que respeitar nesta operação formal de transformação semântica, em que o cerne do sentido não se pode perder. Não é por acaso ou por magia que há metáforas poderosíssimas, nem tão pouco em virtude de uma qualquer formalidade de tipo meramente linguístico ou semântico, num qualquer sentido fraco e pobre deste último termo.

A grandeza semântica da metáfora advém-lhe precisamente do acerto simbólico que tem com isso de que é metáfora. É porque a metáfora funciona como um dos dois pedaços co-essenciais do símbolo que é semanticamente poderosa. Quanto maior for a sua proximidade simbólica com isso de que é metáfora, melhor transmite aproximativamente o significado dela, não de uma





forma identificatória ou reprodutora, mas como isso que permite o exacto encontro com isso-outro que se quer significar, como apenas um elemento do símbolo pode servir de aproximador do outro, um para o outro e tão só.

Assim, independentemente do meio usado, é esta proximidade simbólica que permite este transporte para lá da metáfora, fazendo a metáfora que posamos ir para lá dos limites de compreensibilidade de determinado momento ou espírito, alargando o horizonte do sentido. Assim a metáfora da agudeza e do endurecimento usada neste trecho por Vieira.

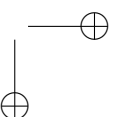
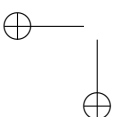
«Entre o semeador, e o que semeia há muita diferença [...]» (p. 34): uma coisa é a dimensão simbólica semântica da metáfora, outra, muito diferente, é a dimensão perversa do discurso vazio, isto é, em que não há metáfora alguma, mas apenas um som ou um gatafunho gráfico sem co-essencial metade que significar.

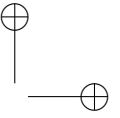
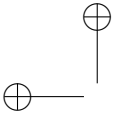
O mero dizer – sentido lato – por dizer, a mera enunciação, como que vomitada, de sons (etc.) nada vale, é insubstantiva, pois a nada se refere; e um acto de dizer que coincida absolutamente consigo próprio é um mero ruído que significa apenas o ruído que é. O dizer – sentido lato – ou diz algo ou é um mero ruído que nisso que é se esgota.

Ora, este dizer é o todo da afirmação possível e real do ser humano, em todos os âmbitos, níveis, etc. Não se aplica apenas a um qualquer restrito, especializado, âmbito. Aquilo de que Vieira fala não se restringe a estes exemplos, é transcendental à afirmatividade humana, à humana capacidade de constituir sentido. Assim, percebe-se melhor o que as distinções várias apresentadas e transcritas querem significar: de nada serve dizer um qualquer nome, por exemplo.

Dizer «semeador» é apenas enunciar um termo. Dizer «semeador» relativamente a alguém que semeia não é fazer de alguém que não semeia alguém que semeia, é apenas encontrar um modo (voltamos à essencial metáfora base) de designar alguém que precisamente semeia. Mas a designação não é confundível com isso que designa e só vale algo realmente, ontologicamente, se houver como metade simbólica do «semeador» alguém que realmente semeie e a quem o termo faça ontológica designativa justiça semântica, sem o que, o termo mais não é do que ruído assemântico.

O termo «semeador» não semeia e nunca semeará coisa alguma, para além de confusão semântica, se lhe faltar a sua co-metade simbólica essencial: o mesmo ente que semeia e merece, por semear, a designação de semeador. Os





termos para mais nada servem do que para criar este transporte espiritual-simbólico, na forma da humana inteligência, como isso que é relativo a uma qualquer realidade deles independente, mas sem eles irreferenciável.

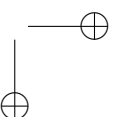
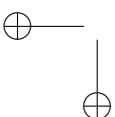
Tal aplica-se sobremaneira à própria criação poética, em que isso que seria irreferenciável sem o termo usado pelo poeta é a sua exacta experiência espiritual, o que faz de toda a poesia uma lírica, mesmo quando é, por exemplo, épica ou trágica: imagine-se a tragédia de Sófocles sem a necessária experiência lírica-semântica do Sófocles que a viveu em sua mesma interioridade...

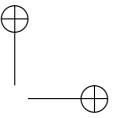
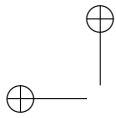
Convém, pois, não confundir as designações eruditas literárias com a realidade espiritual que procuram analisar ou entender. Muita da extraordinária grandeza de Vieira não reside apenas na superficialidade da sua expressão literária, mas na sua mesma experiência interior, de grande espiritualidade, experiência nobremente poética ou poiética, de tal modo profunda e elevada que o transportou em muitos temas para a transcensão de limites comuns de entendimento ético, político e religioso, aventura que bem pagou, por mor da falta de inteligência suficiente de coevos e posteriores. É sabido que sem o interesse do milho de entre-folhas o burro-leitor não muda de página.

Não é, pois, por alguém receber a designação, denominação ou título de semeador que, de facto, semeia coisa alguma. Há quem semeie: para Padre António Vieira, o paradigma deste agente era, como não poderia deixar de ser, em boa espiritual coerência, o próprio Cristo. A eficácia semeadora de Cristo não lhe vinha de qualquer título, nem sequer do título divino, mas *do divino modo de ser em sua mesma humanidade*: quer isto dizer que Cristo produzia bons frutos de semeadura porque ele próprio era bom, bom como as sementes que espalhava e que sempre nasciam, porque eram boas, mesmo que, depois, morressem, não por demérito de quem as semeou, mas por demérito de quem as recebeu.

Ora, este sermão tem como finalidade, não enaltecer os méritos de Cristo, coisa quase blasfema, por inútil, mas, por contraste antinómico, mostrar os deméritos dos semeadores que são os pregadores. No entanto, não nos parece que Vieira se refira apenas aos pregadores religiosos, antes a todos os que usam da palavra politicamente, sem que, por meio desse uso, queiram propriamente semear o bem-comum, antes abrir caminho para a defesa de seus interesses próprios.

Deste modo, não pode ser, quem assim procede, bom como o paradigma crístico invocado, do Cristo que apenas queria o bem daqueles a quem se





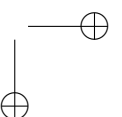
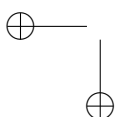
dirigia, sem qualquer outra intenção, oculta. A grande diferença entre o seeador prototípico da palavra e os palavradores políticos comuns reside não em qualquer meio instrumental – e Vieira faz uma magistral lição sobre estes mesmos meios –, mas na finalidade que movia um e move os outros: Cristo, acredite-se ou não na sua natureza divina, o que, para aqui é irrelevante, queria o bem próprio dos seus ouvintes, os maus semeadores contemporâneos da palavra querem o seu mesmo próprio bem e usam o bem dos outros e esses mesmos outros como meros instrumentos para a obtenção de seu exclusivo bem próprio.

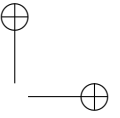
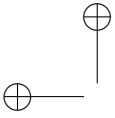
Se o discurso do protótipo crístico era um discurso de possibilidade de libertação de toda a forma de humana e divina escravatura, de liberdade extrema e dilacerante e angustiante, o destes faladores é sempre um discurso de escravidão, para o qual todos os instrumentos de não-clareza são bem vindos.

Não é, pois, um sermão acerca de sermões e de estilos que, fundamentalmente, aqui temos, mas *um discurso acerca do bom ou mau uso político da palavra no sentido ou do bem e da liberdade do ser humano ou da sua escravidão e seu conseqüente mal*. Por muito néscios que fossem, os interlocutores poderosos de Padre António Vieira não podiam deixar de entender minimamente o que em tais discursos transparecia e o perigo que constituíam para seu sistema oligárquico, assente precisamente numa retórica constituída em grande parte pela má sementeira de falsamente piedosas vozes serpentinas, sempre ótimas para levar o ser humano à perdição da escravidão, seja ela na forma de que maçã for.

O protótipo do seeador que é o que semeia mesmo é o de uma pessoa livre que lança sementes de possibilidade de liberdade às outras pessoas suas contemporâneas quer pelo espaço e tempo quer pela eternidade do espírito. Não é muito difícil perceber aqui a missão do filósofo platónico retornado à caverna em que tem o dever de semear a boa-nova do pleno sol, mesmo que, neste anúncio e por causa deste anúncio, seja morto: assim o pagão Sócrates, mas assim também o fundador do cristianismo.

É, pois, no topo do que de mais nobre e elevado espiritualmente na tradição ocidental e próximo-oriental que Vieira se situa e que Vieira luta e labuta, em nome de um ideal de liberdade e de libertação para o Homem, Homem que ele sabe, como cristão que é, que é filho de Deus, logo, feito do estofa da divina imagem e semelhança, e que deve ser divinamente tratado, nunca escravizado. Relembramos que, assim, se percebe muito melhor a devoção





do Padre à luta pela emancipação dos Índios, no seu modo próprio filhos de Deus, o Deus da infinita diferença, o Deus do *logos* que cria sempre porque não mente. Deus que é o único em que poesia e retórica se fundem num trabalho artístico total que se chama criação.

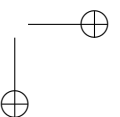
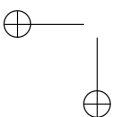
O paradigma de Cristo como palavra incarnada é precisamente a prova teológica de que, na relação com os Homens, o próprio Deus teve de usar de algo que transcendesse a mera subtileza noética desencarnada da palavra: esta, a divina, mesmo sendo perfeita, não sendo mágica ou tirânica, não conseguiu converter por si só os seres humanos. Foi preciso acrescentar à subtileza metafísica da palavra de Deus a subtileza física da carne de Cristo.

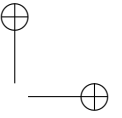
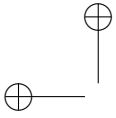
Ora, esta leitura teológica não impede – antes convoca, precisamente porque é paradigmática – uma leitura não teológica, a saber, que, nas relações entre os Homens, a mera enunciação da palavra pode não ter qualquer sentido, para além da sua mesma forma exterior, esgotada em sua mesma exterioridade, não carnal, mas meramente material de ar percutido e ruidoso. A palavra exige sempre, para que possa fazer sentido, uma incarnação real – não precisa de ser crística –, um acto a que corresponda como metáfora portadora de sentido.

Sem esta *carne de acto*, a palavra é vazia. As grandes palavras dos seres humanos são os seus reais actos, mesmo quando são – quando parecem ser apenas – palavras. A grande palavra é não apenas uma «obra», mas mais, muito mais: uma verdadeira *criação actual de sentido*, mas sempre na forma de uma qualquer carne, mesmo quando essa carne já é só espírito, como no caso da poesia ou da mística, por exemplo. Ninguém é semeador sem semear nesta e desta carne; ninguém ama por palavras. A *grande palavra* do acto de amor é *o acto de amor em acto*, mesmo sem qualquer comum sonora ou pintada palavra.

Há, pois, uma *necessária dimensão incarnada na palavra: é na carne que a palavra se revela como verdade*, mas verdade em acto que é carne. Sem isto, caímos na facilidade mágica de um verbo insubstante, que quer impotentemente criar, mas apenas vomita ar.

A comparação com o paradigma divino é tremenda: Deus não se limita a falar da salvação dos Homens aos Homens, faz-se carne e vem falar com eles, mas *deixa que seja o acto da carne a falar*, num discurso sem contradição, pois não há contradição para a cruz que não seja ela própria uma outra cruz. Palavra que se faz carne e como carne morre na forma mais eloquente que



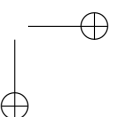
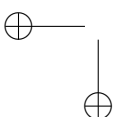


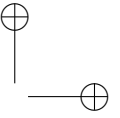
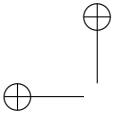
qualquer testemunho humano pode ter. Ora, é precisamente neste nível de nobreza e dignidade humanas que pregadores e governadores<sup>5</sup> se deveriam situar e não se situam.

A certa altura, Vieira faz uma observação de uma inteligência ímpar, ao assinalar a diferença fundamental entre a palavra não encarnada, apenas dita com a boca e ouvida com os ouvidos, e a palavra encarnada, visível, pois. «O que entra pelos ouvidos crê-se: o que entra pelos olhos necessita. Viram ou ouvintes em nós o que nos ouvem a nós, e o abalo, e os efeitos do Sermão seriam muito outros.» (p. 36). Um pouco antes tinha feito referência à contemplação como: «Deus no Céu é Deus visto», a que opôs: «Deus na terra é Deus ouvido». «No Céu entra o conhecimento de Deus à alma pelos olhos [...]» (p. 36). A inteligência humana é essencialmente contemplativa, isto é, intuitiva, e o grande símbolo desta forma própria da inteligência humana – que não se pode com ela confundir “mecanicamente”, isto é, o “ver” da contemplação é mesmo algo de metafórico – é a mesma visão, pela sua imediatez e, salvo néscios cepticismos infundados, nesta mesma sua imediatez, é irrecusável.

Ora, nada disto é redutível a dimensões meramente psicológicas ou gnosiológicas, mas é símbolo ontológico da necessidade ontológica a que a contemplação – intuitiva – obriga e que o conhecimento indirecto por meio do ouvido não permite. A fé a que este se reporta e de que é símbolo é apenas um primeiro passo, que é mais volitivo do que inteligente: a fé não basta, não é fim algum, mas apenas meio. E isto não é fundamentalmente religioso. Reduzi-lo a tal é estulto, pois diz respeito ao que há de mais comum e concomitantemente de mais profundo na mesma experiência que ergue o acto de ser

<sup>5</sup> «[...] ãa coisa é o governador, e outra o que governa.» (p. 34) É claro que esta referência ao «governador» e ao «que governa» pode ser vista apenas como a enunciação de um qualquer exemplo, um de entre infinitos possíveis outros. Mas por que razão precisamente este e não outro? Será que este paralelo entre o sementeiro, o soldado e o governador é meramente casual? Dada a inteligência de Vieira, tal não nos parece ser o caso. Aliás, podemos ver nesta tríade uma semelhança com a tríade platónica dos «demiurgos», dos «soldados» e dos «magistrados», tríade incomodamente em crescendo de inteligência e de possibilidade de, precisamente, capacidade de governação da coisa pública. Se assim for, e assim nos parece, a linhagem em que Vieira se inscreve é platónica. Assim se explica melhor, por exemplo, a aversão que Vieira tem para com a escravatura e a tirania, bem como para com a *presença de néscios à frente da coisa pública*. Este tipo de pensamento imediatamente põe em perigo a posição política, quando não a própria existência de quem ousa tê-lo.





do ser humano: não é possível qualquer passo, isto é, qualquer acto sem que haja uma qualquer fé que o permita.

A fé de tipo sobrenatural mais não é do que uma forma privilegiada – para quem a possui – de uma forma comum, que permite a existência actual do ser humano como ser de acto próprio, ser de arbítrio, de eleição. Sem este transcendental pístico, seria impossível a existência de algo como o «livre-arbítrio» e, sem livre-arbítrio, não é possível haver ser humano. Outra coisa qualquer, sim, mas não um ser humano.

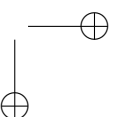
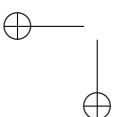
Assim, sobre este pano de fundo de uma transcendental pística, a ciência de ouvido necessita, desde que não se veja o concomitante acto de proferir o que se ouve, de um acto de fé, qualquer.

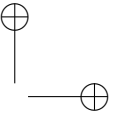
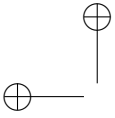
*A vista não necessita de fé alguma: o que vê, vê.* Pode haver um intelecto desconfiado do acerto do que a vista vê, mas não pode ser tão estúpido que ponha em causa não essa adequação, mas o que se vê, enquanto se vê.<sup>6</sup> Ora, tudo isto se aplica à palavra: uma palavra de salvação sem um gesto de salvação é boa para nela se acreditar, mas, acreditar é não saber. É, realmente, não saber. Acreditar numa palavra sem actos que a verifiquem é acreditar numa ilusão, no vazio.

Uma palavra de salvação acompanhada por um gesto de salvação é imediatamente transformada no *som narrativo de um acto e todo o valor ontológico recai sobre o acto*, não sobre a narração.

Sabe-se da qualidade do pregador pelo que realiza não pelo que diz acerca de realizações pretéritas ou futuras: tal pregador anula o presente por ausência de acção, substituindo-o pelo cadáver exumado do passado ou pelo sonho imparido do futuro. O que a salvação dos Homens necessita é de alguém que faça o que diz e diga o que faz, mas sempre no presente em que se está, única carne possível para a estadia terrena dos Homens, que não vivem num qualquer paraíso perdido, analéptica ou prolepticamente. As expressões que Vieira usa são bem elucidativas disto mesmo: é porque os Homens não vêem quem lhes fala fazer algo de semelhante ao que lhes diz que não acreditam

<sup>6</sup> Vem ao pensamento o empreendimento cartesiano. Ora, Descartes não é o aparentemente tonto que põe tudo em causa apenas porque pode; é, antes, esse que põe em causa tudo o que não pertence a um ver de intuitiva imediatez de impossível dubitabilidade. Descartes nunca duvida do que é a realidade objectiva da ideia, isto é, do que cada ideia é em si mesma como propriamente ideia.





neles: pois, como acreditar na palavra sem a caução encarnada do acto de bem que a suporte?

Que eficácia da palavra é esta?

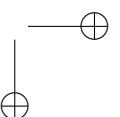
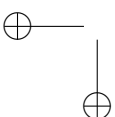
«Porque convertia o Baptista tantos pecadores? Porque assi como as suas palavras pregavam aos ouvidos, o seu exemplo pregava aos olhos. As palavras do Baptista pregavam penitência: *Agite poenitentiam*: Homens, fazei penitência, e o exemplo clamava: *Ecce homo*: eis aqui está o homem que é o retrato da penitência, e da aspereza.» (p. 37)

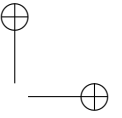
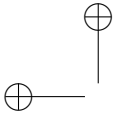
Não é apenas a marcante diferença entre a demasiada imaterialidade não-imediata da palavra ouvida e a imediatez sem fuga possível da acção vista que aqui é relevada por Vieira, mas, na lógica sequência imediata desta diferença, essa outra diferença que existe entre o mero objecto falante, que não cumpre a semântica do falado em sua fala, tornando-a semanticamente vazia, e esse que cumpre em todo o seu acto próprio isso que a parte falante do acto que é diz.

É claro que a figura precursora do verídico João que baptiza Cristo não pode deixar de ser como é: esse que anuncia, agora, imediatamente, a vinda de isso que é a verdade incarnada não pode deixar de ser absolutamente veraz, falho o que, toda a posterior acção no sentido da libertação dos Homens seria uma mera anedota. Imagine-se que o Baptista era um simples retórico ou mais um tribuno falacioso e não um completo profeta.

Ora, é precisamente de profetas que o sermão trata: da histórica infelicidade dos tristes pregadores reais, que de profetas nada têm; dos paradigmas proféticos, que são paradigmas porque foram inteiramente Homens de palavra, isto é, foram Homens que honraram com a sua acção a palavra que da boca lhes saiu.

*João é, humanamente*, e mais não é preciso, isto é, para tal se perceber não é necessária qualquer fé teologal, basta a mera humana fé nossa de cada dia, *figura de uma coragem e de uma liberdade ímpares*, tendo pago o serviço da adequação da sua acção à sua palavra com o mais alto preço que alguém pode pagar. Quer isto dizer que o povo a salvar não pode ouvir palavras de temperança de pregadores que, quando chamados a agir, são intemperantes; palavras de coragem da boca de pregadores que, quando chamados a agir, são





cobardes; palavras de sabedoria da boca de pregadores que, quando chamados a agir, são néscios; palavras de justiça da boca de pregadores que, quando chamados a agir, são injustos.

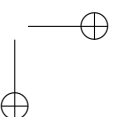
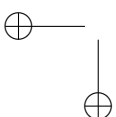
Todavia, mais uma vez lembramos que o «retor» de que aqui se fala não é apenas o retórico de qualquer púlpito, mas também e fundamentalmente o «reitor», o que rege e rege quer pela fala quer, sobretudo, pelo que faz. O sermão destina-se, pois, sobretudo àqueles que regem os povos e que devem seguir os exemplos de João Evangelista e de Cristo, não os seus contraditórios. Ora, o que há por esse mundo fora são precisamente entidades «retóricas», em ambos os sentidos, que são contraditórias a João e Emanuel.

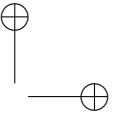
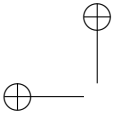
A figura do Baptista apresenta uma incómoda faceta material que é, outrossim, fundamental para compreender quer o cerne do próprio cristianismo, como tentativa de salvação precisamente daquilo que não é ainda espiritual no Homem, quer para a compreensão do trabalho de Vieira quer, restritamente, para a compreensão do fundamental deste sermão: a espiritualidade indiscutível deste João é toda ela conquistada num convívio com a matéria, não numa luta contra ela – habitual tolice de muito pseudo-espiritualista (tolice em que Vieira não cai) –, mas numa relação de transcendente apoio.

A rudeza material do aspecto e da básica vida de João são a própria condição da superação da dependência da matéria. Na sua rudeza, João patenteia isso de material sem o qual nenhum ser humano pode ser o mínimo material a partir do qual o espírito é e o espírito voa e sem o qual o espírito não pode ser, pois o Homem não é anjo algum. Mas é despido de quase tudo que o Homem se aproxima mais da angélica pureza espiritual. Há, pois, um resíduo material – aliás já presente como necessário em Job – na existência real humana sem o qual o ser humano não pode ser coisa alguma. Não neste mundo.

Ora, isto é válido para qualquer ser humano, mormente para as figuras públicas, como João. Assim sendo, *há uma materialidade necessária na comunicação da mensagem salvífica*, materialidade que não se confunde com os meios materiais de comunicação – néscia redução moderna –, mas com a mesma realidade do acto total do comunicador: é por isto que a vista é tão importante. Quem está perante o “sermonador” não está lá apenas para o ouvir, mas para o «ver».

No entanto, este ver não é o ver fraco de uma mera visão de espectador passivo, qual Narciso frente a espelho próprio ou alheio, mas a necessidade de entendimento, de intelecção de uma pessoa que espera de outra pessoa





*um acto que lhe permita descobrir uma possibilidade de sentido. E esta possibilidade de sentido não é questão epistemológica ou académica, mas a sua própria possibilidade de salvação, seja esta entendida num sentido imanente ou transcendente.*

Podemos, agora, perceber que o que o Padre António Vieira critica não é um mero procedimento retórico, mas o preciso *papel soteriológico dos que têm a responsabilidade pela salvação dos povos*. Bem entendido tal propósito e tendo em consideração a subtil, mas profunda e contundente crítica operada, Vieira tinha mesmo de, em bom vernáculo, «se meter em sarilhos», políticos, o que, de facto, sucedeu.

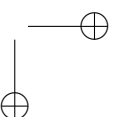
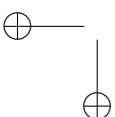
Em resumo, para que a mensagem salvífica possa produzir o efeito desejado, há que ser possível descobrir no acto total de sua mesma transmissão o sentido real que pretende transmitir, o que só é possível *se houver um pregador que cumpra totalmente o acto do sentido que proclama*. Esta voz santa tem de encarnar num santo acto geral de Homem.

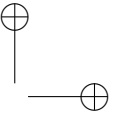
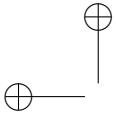
*Há que ver*: a humana acção marca a fogo, na realidade concreta de que se faz a vida real dos Homens, o sentido anunciado. Há uma *santa materialidade do bem realizado*, que a imaterialidade do bem apenas dito não consegue imitar. Assim se compreende a razão pela qual o ex-prisioneiro, agora Homem livre e iluminado, da caverna de Platão, tenha de voltar à caverna, para, por meio de seu acto, provar o bem de que é capaz de falar, mas que ninguém na caverna pode, sem mais, sem mestria, entender.

Este realismo pode ter um alto preço a pagar. Na grande linhagem soteriológica em que se insere, Vieira convive com mártires da verdade como Sócrates e João. Conseguiu não ter a sorte destes. Mas ainda provou do sabor do maná que os tiranos sempre têm a oferecer a quem se lhes não submete, a quem lhes não adora as co-essenciais mentiras, sem as quais sobreviver não podem.

Reclama-se uma unidade ontológica de palavra, pensamento e acção, ética e política:

«Se os ouvintes ouvem ãa cousa, e vêem outra, como se hão-de converter? [...] Se a minha vida é apologia contra a minha doutrina; se as minhas palavras vão já refutadas nas minhas obras; se ãa coisa é o sementeiro, e outra o que semeia; como se há-de fazer fruto?» (p. 38)





Apesar de Jonas, que converteu pecadores, não ser grande exemplo de coerência entre palavra e acção outra, permanece como razão fundamental para a ineficácia da palavra salvífica a contradição entre o bom acto da voz e o mau acto das mãos. Com Jonas ou sem Jonas, uma qualquer voz, de pregador ou outra, que profira maravilhas, construa com ruído de ar um mundo perfeito, se não for acompanhada por umas mãos que ajam como seus pares nessa construção, nada mais faz do que inventar pseudo-símbolos de coisa nenhuma.

Não há puros mundos de voz que sejam mais do que puros mundos de voz. A voz humana não corresponde a um «faça-se» sem que haja humanas mãos que façam. Tudo o mais é magia ou fantasia de auto-divinização para dementes.

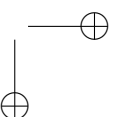
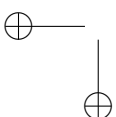
Assim, apenas no mundo da divina Teologia, e porque a palavra é o mesmo acto total de um Deus que é indistinguível de sua mesma palavra – o que não é do domínio humano –, é a palavra de Deus criadora, mas apenas a palavra de Deus, pela razão apontada, isto é, porque a palavra de Deus é o próprio acto de Deus, *como se Deus tivesse mãos nas palavras ou palavras com mãos*.

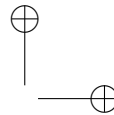
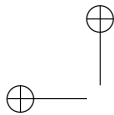
Todavia, o ser humano só tem de real a palavra das suas mãos, isto é, o que diz incarnadamente: o justo que fala de justiça, o amante que fala de amor, etc. Tudo o mais é mentira; e de mentiras tamanhas se faz o dia nosso de cada dia.

O Homem comunica sempre apenas por meio do seu acto incarnado e a voz só comunica realmente quando é incarnada, quando «o que semeia» é «o semeador» e «o semeador» é «o que semeia», não o que fala de semear sem semear coisa alguma. Um mundo de simples faladores é um mundo de cadáveres não só «adiados», como diz Pessoa,<sup>7</sup> mas impertinentes, pois já não deveriam, sequer, falar.

«Assi que nesta árvore, à que podemos chamar Árvore da vida,  
há-de haver o proveitoso do fruto, o formoso das flores, o rigoroso  
das varas, o vestido das folhas, o estendido dos ramos; mas tudo  
isto nacido, e formado de um só tronco, e esse não levantado no

<sup>7</sup> PESSOA Fernando, poema «D. Sebastião. Rei de Portugal», último verso: «cadáver adiado que procria?», in *idem, Mensagem de Fernando Pessoa*, Lisboa, Edições Ática, 1979, p. 42.





ar, senão fundado nas raízes do Evangelho: *Seminare sémen.*» (pp. 46-47).

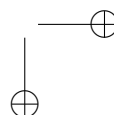
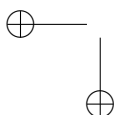
O magnífico trecho que compara o sermão a uma árvore termina chamando a esta árvore «Árvore da vida». O que parecia ser apenas um brilhante ensaio acerca da técnica do sermão, acaba por ser um novo símbolo da própria vida, entendida como uma totalidade em que espírito e suas condições não espirituais formam necessariamente um todo de sentido.

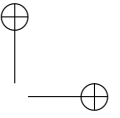
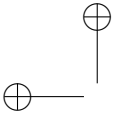
É em este todo de sentido, nesta «árvore» que é «vida», isto é, tanto no sermão como nisso para o serviço do que o sermão existe, que *tem de haver uma unidade semântica que funda a realidade entitária que isso é.*

Um sermão que assim não seja não é sermão algum, é uma mera cacofonia de sons; uma vida que assim não seja, não é vida alguma, é uma caótica sequência de eventos sem fio condutor que os una, isto é, uma vida sem pessoa, mas que deveria ser precisamente uma vida pessoal. Vida que se deve cumprir na fidelidade à palavra que é, que é e que dá, sem o que nunca passará de uma ilusão invivida ou de sofrida escravatura, aliás objectivamente indiscerníveis.

Longe de conduzir para uma indistinta, cinzenta, sopa de esquecidos egos ou artificialmente salvos pecadores, a palavra deve convocar exemplarmente o ser humano para o caminho próprio de libertação de todas as cinzentas sopas e de todos os tiranos e suas cinzentas sopas para cinzentos pobres. A exemplaridade da palavra vem do acto do portador da palavra, tal João ou Cristo. A sua eficácia, como acertadamente diz a parábola do semeador que semeia, vem do acto próprio daquele que é semeado, do seu mesmo interior, não de qualquer acto exterior: a salvação é fruto do acolhimento da palavra, não de um capricho mágico de um qualquer senhor. A salvação do Homem é fruto de uma espiritualidade que, recebendo a semente de quem semeia, a cultiva amorosamente até à sopa que come, não é fruto da esmola de uma sopa *já feita.*

«O pregador há-de pregar o seu, e não o alheio.» (p. 47) Não é difícil perceber, neste lugar da reflexão, que os pregadores são todos os seres humanos, isto é, somos nós todos, não «eles», não «os outros» diversos, distantes, alienados, ostracizados, mas eles, os outros e esses outros que somos nós mesmos.





No entanto, se assim é, se o pregador somos todos nós, isto quer dizer que *há quem não vingue como pregador porque não tem pensamento próprio.*

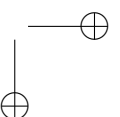
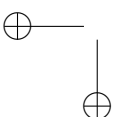
Assim sendo, há, na não assunção radical do acto próprio de cada ser humano como pessoa, isto é, como algo de diferente do demais e a ele semanticamente irreduzível – não apenas fisicamente, como um objecto, mas em termos do preciso sentido que a cada um ergue interiormente –, um verdadeiro crime de lesa-ontologia, crime duplo: não só o ser humano não assume a sua diferença ontológica própria, que o faz imediatamente ser distinto semanticamente de qualquer outro ser humano, como, na ausência desse mesmo acto próprio, se serve do que está à mão do acto alheio para si próprio, transformando-se de impotente ontologicamente em impotente do próprio seu e em ladrão do próprio alheio: em tirano.

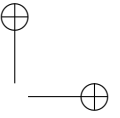
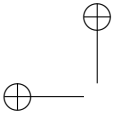
O mundo de tais seres é um mundo de parasitas éticos e políticos e religiosos. Incapazes de ser propriamente, roubam a possibilidade de ser aos outros, na forma do pensamento já pensado pelos outros e na praça pública exposto. Incapazes de contemplação, pois ninguém contempla pelo outro, vivem de intuições em segunda mão, isto é, sem qualquer contacto directo com a realidade semântica prístina do real.

Eternos insatisfeitos com um sentido incompleto, porque alheio, são também eternos parasitas de isso de que necessitam para ser, mas de que não são pessoalmente capazes. Tal mundo necessita sempre de possuir uns quantos contempladores – genuínos – que possam produzir, criar, o sentido de que os outros se vão alimentar. *Tudo o que estes possíveis pregadores possam pregar será sempre um vômito de um comer requentado que nunca lhes fez real proveito.* Tal vômito conspurca tudo em que assenta.

Mais do que a questão da autonomia, está aqui posta a questão da auto-poiese do acto próprio do Homem em construção semântica de si próprio. Aponta-se aqui para uma antropologia em que a capacidade produtora de si próprio só é limitada pelo acto primeiro da semente, sem o qual nada haveria que cultivar e que é, assim, não um momento de heteronomia ou heteropoiético, mas um acto lógico de criação como lançamento pré-semântico de uma possibilidade semântica infinita, possibilidade semântica infinita que é o mesmo estofo essencial e substancial do ser humano, todavia não como dado passivo, antes como activa semente que a si mesma tem de se cultivar.

Todo o auxílio possível já vem previsto na mesma semente, mas, com tal auxílio, também todo o contexto de possível necessidade de auxílio. Compete





à *semente semeada* chegar a ser a tal árvore de vida. Ora, nada o vai por ela fazer. Assim, à parte o momento criador, *a antropologia de Vieira aponta aqui para uma radical autonomia autopoietica do ser humano*, no sentido da pessoalização, isto é, de se tornar pessoa, não coisa cinzenta ou caldo deslavado.

«Com redes alheias, ou feitas por mão alheia, podem-se pescar peixes: homens não se podem pescar.», afirma-se na p. 49. Os meus actos falam por mim e é neles e com eles que eu te pesco, ou não, que tu contemplas o bem dos meus actos e o bem do acto de Deus em mim e por meio de mim; ou não. Tal não acontece ‘fora’ de mim ou comigo, mas *como eu*. É o meu acto. *A rede sou eu*. A rede com que pesco sou eu.

As relações humanas, isto é, espirituais, que estabeleço com o que me transcende, mormente o elemento humano, político por excelência, que, comigo, constitui a possibilidade da construção do bem-comum, constituem a tecido que forma o mundo próprio dos seres humanos.

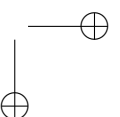
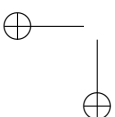
Ora, se isso que sou, isto é, os actos que me constituem, em sua mesma transcendência política, não forem actos propriamente meus, quer dizer, em que não haja qualquer possível divisão entre eles e o que de mim quero manifestar, o poder de relação que possuem será sempre muito débil, pois a rede que estabelecem é falsa, e uma rede falsa e frágil, por falta de solidez própria de cada fio que a compõe, deixa facilmente escapar o peixe nela ilusoriamente colhido.

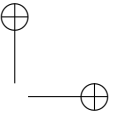
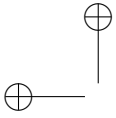
Como é evidente, e, assim, Vieira não tem necessidade de o dizer, esta rede de pesca só pode ser modelada sobre o paradigma de Cristo como rede amorosa, que não quer aprisionar quem nela cai, mas, antes, servir como regaço acolhedor para aqueles que precisam, de algum modo, de um apoio no sentido da sua libertação e salvação.

*A rede é uma rede de relações de amor, não uma rede de aprisionamento.*

O pregador e o governador devem, assim, chamar a si aqueles que necessitam do seu amoroso apoio. Para tal, há que se ser rede de amorosos fios, todos dirigidos a um centro escatológico e soteriológico, não tirânico, nunca tirânico.

«O pregar não é recitar. As razões próprias nascem do entendimento; as alheias vão pegadas à memória: e os homens não se convencem pela memória, senão pelo entendimento.» (p. 49) Este trecho do sermão é boa prova de que o Padre António Vieira não se limita a ser um grande literato, mas sabe





fazer distinções filosóficas importantíssimas, não apenas a um manifesto nível gnosiológico, mas também ontológico.

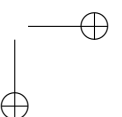
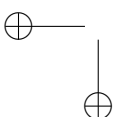
Nesta afirmação, é toda uma teoria da inteligência humana que está em jogo e, com esta teoria da inteligência, toda uma teoria antropológica: o ser humano não se define fundamentalmente de modo analéptico, mas de modo presencial *kairótico*, em que o sentido é dado, na imediatidade do acto de presença ao ser, num acto de inteligência, o acto das «razões próprias», razões que permitem entender, razões que são isso que dá o sentido próprio e incomunicável de isso que constitui a esfera propriamente espiritual de cada pessoa.

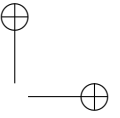
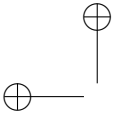
Não é que Vieira negue – seria profundamente estúpido se o fizesse – a importância do lastro memorial próprio quer de origem estrita na mesma experiência interior própria quer de origem exterior, a partir dos relatos acerca da experiência de terceiros. A história do passado, no entanto, é apenas algo de presente, como memória espiritual do que foi e tem a mesma realidade presente que a história do futuro, isto, é faz parte do acto presente do «entendimento» próprio de cada pessoa, acto de entendimento que ergue esta contra um possível nada de sentido, precisamente porque este dador presencial de razões é o todo possível da mesma experiência humana, isto é, com ela se confunde.

O que Vieira ressalta é a coincidência necessária entre o acto de entendimento e a realidade mesma da pessoa que entende, *que é* porque entende, que só é pessoa porque entende, sem o que não é propriamente pessoa, mas apenas um eco memorial alheio e alienado em alheia presença.

*A pregação é imagem da própria vida*, da própria entidade puramente activa do ser humano: assim, quem prega apenas o que lhe vem de fora é um mero alienado político, que desistiu de ser fonte interior de si próprio, abdicando de suas mesmas razões, para as substituir pelas razões de outrem: não vive, não é propriamente: vegeta, papagueia, não é voz é ruído, não tem sentido, não tem espírito, é um escravo.

A memória por si própria não persuade, embora possa abrir caminho para uma possível persuasão: é o entendimento do sentido presente nessa memória que persuade, não a memória propriamente dita. Porém, dizer tal é o mesmo que dizer que a própria memória mais não é do que o acto de entendimento do sentido de algo de que resta um qualquer monumento, no sentido historiográfico do termo.





Assim, a pura monumentalidade é algo de puramente cadáver, sem que o acto do espírito colha em acto nela e dela isso que é o seu significado, isso que é a sua própria pura actualidade semântica.

Ora, o sentido é sempre vectorializado para a transcensão do tempo, pelo que cada acto de significação quer do monumento, agora memorial, quer do acto puramente instantâneo cuja experiência se vive, carrega sempre em si isso que é já não apenas a semente de um possível futuro, mas o mesmo futuro em acto de criação. A história do futuro é a tensão necessária do acto presente, o poder e a realidade da transcendental transcensão de todo o acto de inteligência do ser humano.

Como é evidente, mesmo para os mais distraídos, está aqui presente a matriz *kairótica* do tempo, posta definitivamente por Agostinho, na sequência da resolução da questão platónica – que Platão intuiu, mas não resolveu – acerca da natureza própria do tempo: mais do que a famosa «imagem móvel» da eternidade,<sup>8</sup> o tempo é o *metron* do movimento do espírito enquanto leitor carnal do absoluto de acto que vai sendo.

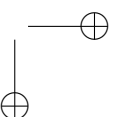
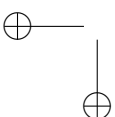
Por isso, a memória mais não é do que a presença do registo – eterna enquanto tal no acto que a entende em sua mesma presença actual – da anterior leitura do absoluto feito história, morto actualmente, mas ressuscitado na forma da inteligência presente do que foi, que ergue ontologicamente no presente a própria memória na forma do sentido. Todavia, esta inteligência é sempre um acto de presença, *kairos* em que o eterno da possibilidade se faz carne, se materializa, para logo morrer e se monumentalizar nisso que seria mero cadáver irreferenciado, não fora o acto de entendimento que lhe dá a luz e a vida. Como é também evidente, esta temática é fundamentalmente platónica.

Temos, pois, um discurso em que temáticas fundamentais da filosofia perene e do pensamento cristão se encontram harmoniosamente, pois a rede com aqui que se pesca – e, neste ponto, o peixe é o próprio Cristo – é João, mas é também Platão.

Num mundo criado por algo não apenas sumamente inteligente e bom, mas transcendentemente inteligente e bom, em acto infinitamente inteligente e bom, compete à inteligência o papel activo na conversão de isso que é o monumento humano, possível cadáver espiritual, se não houver o acto sal-

---

<sup>8</sup> PLATÃO, *Timeu*, 37d.



vífico da rede de «razões», rede que é imagem da mesma conversão, tarefa que é sempre da ordem do contemplativo, em acto de contemplação, em que se passa a ver outras «razões», em que o ser humano recria o mundo e a si próprio, *kairos* soteriológico no qual platonismo e cristianismo se encontram fundamentalmente, à parte irrelevantes pormenores.

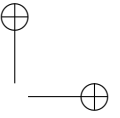
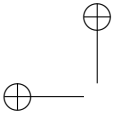
O sermão é, pois, serviço à inteligência, não num qualquer sentido técnico restritivista, mas entendida como o próprio sentido espiritual do ser humano, isto é, como o próprio Homem em sua mesma essencial humanidade, que é *logos* ou *carne lógica*.

*O Homem é carne lógica.*

O sermão, como o governo dos Homens, serve para procurar o bem destes, sem o que se torna espúrio e espúrios são esses que em tal governo, assim falso como tal, trabalham, inimigos factuais desses mesmos a quem deveriam servir pela palavra e pelo acto.

Não admira, pois, o ódio que contra si próprio Vieira suscitou ao dizer tais coisas: é que, nas palavras que proferia, está presente – mais ou menos latente, segundo o nível de inteligência dos leitores – um «*pharmakon*» político terrível: terrível porque eficaz, terrível porque este fármaco em sua origem semântica quer dizer remédio, mas também veneno; remédio para os males do ser humano; veneno para aqueles que deveriam deles tratar no sentido de os curar, mas tal não fazem, traindo, assim, o seu mister, mister que Vieira sabe perfeitamente ter um carácter necessariamente providencial, num mundo em que Deus já não caminha em carne e em que os Homens têm de suprir, pelo mesmo acto no sentido do bem-comum, esta solidão, esta distância de Deus, condição necessária de sua mesma liberdade, no único mundo possível para o Homem, como, aliás, também Leibniz percebeu, numa extraordinária intuição cosmo-antropológica, geralmente tão bem entendida quanto a de Vieira.

Todavia, Vieira não é um mero espiritualista nefelibata – como Leibniz também não é –, bem pelo contrário: «Como se faz uma rede? Do fio e do nó se compõe a malha: quem não enfia e não ata como há-de fazer ã rede?» (p. 49) O trecho que assim se inicia mostra um Vieira todo pragmático, não no sentido tolo que muitas vezes o termo «pragmático» hodiernamente assume, mas no sentido do apelo a uma *experiência realíssima*, cuja realidade é a única capaz de fundar o saber necessário para que se possa «fazer rede», quer dizer, *é absolutamente necessário que haja uma experiência actual do real para que sobre ele se possa discorrer*, isto é, que, sobre as coisas do mundo, não pode



haver discurso algum com «razões» próprias sem que haja um acto pessoal de isso sobre que se discorre, se fala.

É por esta razão que certos discursos – sermões ou não – são vazios, pois não são suportados por uma experiência real que os funde, sendo, assim, falsos ou mentirosos e, nessas mesmas falsidade ou mentira, pervertedores acrescidos da realidade que supostamente deveriam ajudar a salvar.

É, pois, necessário um acto próprio de cada ser humano junto de isso que se quer salvar: aqui não há distinção actual entre a prática e a pragmática e mesmo a especial contemplação: o acto necessário para salvar isso que necessita ser salvo é um acto – prática – que assume a relação com a coisa – pragmática – e lhe confere o necessário sentido que a salva – contemplação. Ora, isto nada mais é do que o mesmo acto próprio do Homem, que, salvando isso que quer salvar fora de si, a si mesmo se salva, pois, prática e eticamente, o acto de bem que assim fez, como sentido, fê-lo em si e para si, ainda que seja apenas politicamente manifesto no que fez no outro e para o outro.

Aqui, acolhendo o melhor de Aristóteles, Vieira supera-o, integrando antropologicamente as três dimensões do acto humano, mas integrando-as sinfonialmente.

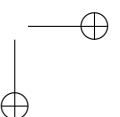
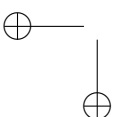
É claro que esta visão antropológica é requintadíssima e não diz apenas da realidade mundana do ser humano, mas diz, qual *cidade de Deus* de Agostinho, da mais alta possibilidade ontológica para o ser humano quer na sua dimensão pessoal individual quer na sua dimensão relacional, política.

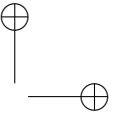
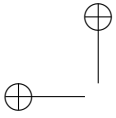
O sermão aqui em análise não foi pregado simplesmente para aquele público histórico ali presente ou para as paredes do templo, talvez em boa parte indiscerníveis quanto ao entendimento profundo do que disse, mas para a humanidade, pois possui um potencial salvífico universal, apenas superado, pela mesma originalidade, pelo de Agostinho ou, num outro nível, pela própria origem, Cristo.

Uma outra questão de vital importância é introduzida pelas seguintes palavras, acerca do modo como cada evangelista se deu conta e transmitiu verdade dos acontecimentos:

«As penas todas eram tiradas das asas daquela Pomba Divina; mas o estilo, tão diverso, tão particular, e tão próprio de cada um, que bem mostra que era seu.» (p. 50)

Sem entrar em disputas hermenêuticas e de tecnologia historiográfica,





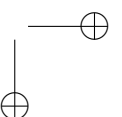
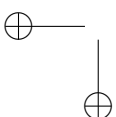
pode facilmente perceber-se que não está aqui presente qualquer concepção subjectivista da verdade, mas, outrossim, o sentido de que não há qualquer acesso a qualquer verdade sem a apropriação por parte da pessoa humana, como pessoa humana irrepetível que é em todo o esplendor de sua mesma personalidade, de modo, assim, pessoal de isso que é o cerne semântico do acto, acto que passa a ser não um acto impessoal e anónimo, mas um acto que só o é porque nasce no seio inteligente de um espírito que, apropriando-se semanticamente dele, o ergue em ser, sem o que, sem este testemunho que é sempre pessoal, nunca haveria ser algum, apenas actos sem qualquer sentido possível, como se de pedras fossem.

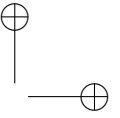
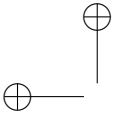
Seja com os actos de Cristo seja com quaisquer actos, que, dos outros, enquanto actos, nada diferem, a ausência absoluta de qualquer testemunho lançá-los-ia para um total desconhecimento, uma total irreferência possível, para um absoluto nada semântico, isto é, do ponto de vista humano, *não existiriam*. E não há, para os Homens-Homens, outro qualquer ponto de vista que não seja o humano, sob pena de queda na sub-humanidade ou de queda numa pseudo sobre-humanidade. Tal evidência é honestamente indesmentível.

Estamos, pois, aqui, insertos no campo da verdade e do acesso à mesma. Não se trata apenas da verdade histórica, mas da verdade entendida como possível sentido haurido no acto que institui o todo da realidade. Este todo é irreduzível a uma qualquer medida ou representação, mas nada é semanticamente sem o acto de inteligência que o ergue em humano sentido. Antes do aparecimento do ser humano, nunca houve qualquer acto de sentido, no sentido em que é acessível ao Homem, acerca fosse do que fosse. Tal evidência é também indiscutível.

Assim, ainda que as «penas» com que se escreve sejam da mesma asa, o que quer dizer que há uma comunidade objectiva de actualidade entre os diferentes actos de inteligência, isto é, são todos de humana «pena» que, para Vieira, é humana porque divina, são todas «penas» diferentes e são todas usadas diferentemente.

Esta diferença não implica que a verdade seja relativa, no sentido comum e incrítico em que geralmente se usa a expressão – e que, por exemplo, levou a que a teoria da relatividade de Einstein fosse e seja ainda muito mal compreendida e o seu autor fosse, para sua irritação e desgosto, considerado um «relativista», quando sempre procurou o momento de absoluto do ser –, mas





que não há qualquer verdade sem que haja uma pessoa que lhe sirva de *topos* de eclosão.

Não se trata, pois, da relatividade da verdade, mas *da apropriação do sentido próprio de cada acto em acto por parte de cada pessoa que desse acto é parte e parte testemunhal*.

Estes actos são irreduzíveis a quaisquer outros: o acto A de apreensão da verdade por parte de X é irreduzível ao acto B de apreensão da verdade por parte de Y. Tal acontece sempre com todas as pessoas. A experiência, qualquer seja, é, enquanto tal, incomunicável e irrepetível e uma das ilusões mais néscias de certa chamada ciência é pensar o contrário, com todas as evidentes consequências imediata e mediatamente decorrentes.

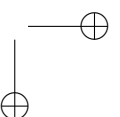
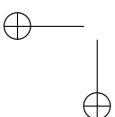
Está aqui, pois, presente a questão da objectividade, da experiência, da verdade, da sua relatividade e, sobretudo, do absoluto do sentido, isto é, do absoluto do ser como intuição pessoal do acto «das coisas», coisas que só são coisas no acto de inteligência que as dá como tais, antes do qual “são” absolutamente irreferenciáveis.

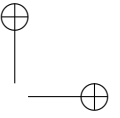
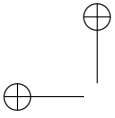
É erróneo dizer-se que a verdade não é relativa, no sentido acima exposto; pelo contrário, a verdade é sempre relativa àquilo de que é verdade.

O que não é relativo é aquilo acerca de que a verdade é verdade, quer a verdade seja entendida como uma qualquer forma de adequação, dita objectiva, quer como manifestação intuitiva interior semântica do encontro do ser humano com isso que o transcende e de que não é capaz ontológica origem e consigo próprio. O que também não é relativo é o acto do ser capaz de verdade, quando em acto: o ser humano.

A verdade é, portanto, sempre relativa ao Homem. Tal não é o mesmo que dizer, como Protágoras, que o Homem é a medida de todas as coisas, apenas, e aqui jaz a estupidez de todos os Protágoras, mas que é o seu lugar de manifestação, como viram Sócrates, Platão, Agostinho, entre outros, e, entre estes, Vieira.

Esta verdade relativa ao Homem é sempre, se não for furtada à experiência alheia, furto, aliás, ilusório, manifestação contemplativa do acto, que é o toque do eterno na inteligência humana, dando, assim, na sua sucessão, o próprio tempo e o próprio movimento, que o tempo mede. É o tempo que é a medida de todas as coisas em movimento; mas é o eterno que é a medida de todas as coisas absolutamente entendidas em seu mesmo acto.





É este eterno fundo comum que é simbolizado pelo par de asas da pomba. Então, é o bater das asas da pomba do espírito que marca o absoluto do passo do ser e permite que cada ser humano ganhe o ritmo próprio de sua própria pena.

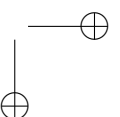
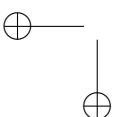
Para o Padre António Vieira, Deus dá o absoluto das penas com que cada pessoa escreve o absoluto de seu acto, na relatividade temporal de um mundo que, se não fora relativo, teria apenas uma pena possível; ora, tais penas são virtualmente infinitas em número e qualidade. Tal é a evidente manifestação da grandeza infinita do acto criador de Deus, acto que nenhum néscio pregador deve menosprezar por via de sua estupidez.

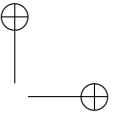
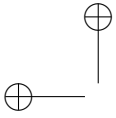
Foi precisamente porque perdeu o sentido do absoluto infinito necessário das comuns asas que suportam o virtualmente infinito da manifestação necessariamente relativa do diferente das penas que o mundo posterior a Vieira caiu numa mediocridade intelectual, incapaz de se erguer acima da relatividade única e irresgatável da horizontalidade asfixiante e normalizante das penas: penas disjuntas de uma não-asa capaz apenas de um não-voou. É neste atoleiro de penas incapazes de voar que boa parte da modernidade se compraz, em sua mediocridade de espírito, que teima em não querer voar como espírito. Não admira, pois, que tal modernidade não ame Vieira.

Neste mesmo campo da relatividade do absoluto de cada ser humano e de seu encontro com o acto das coisas, tem suma importância a questão da adequação do modo de intentar dizer, isto é, comunicar, ou seja, pôr em comum isso que pode provocar no outro uma outra experiência que o aproxime semanticamente de algo possivelmente semelhante à verdade que foi a da experiência primeira que se intenta manifestar pela palavra, sentido largo.

É, pois, notabilíssima a simplicíssima sentença em que tal é dito de modo realmente magistral: «Porque não servem todas as línguas a todos, senão a cada um a sua.» (p. 50) Para além da questão das línguas de fogo diferentes que diferentemente penetraram em cada apóstolo, para além do fenómeno da glossolalia, que os pôs a falar de modo a serem ouvidos por cada pessoa em sua mesma língua própria, está dada a ideia da absoluta necessidade da existência de um *protocolo de comunicação adequado* para que cada pessoa possa ter a possibilidade de entender o que está a ser dito.

Todavia, «estar a ser dito» não se pode confundir com um acto discursivo, este «estar a ser dito» significa «estar em acto». É toda a importância da *paideia*, da educação antropológicamente formativa segundo o espírito, que





aqui é relevada. A educação que todo o ser humano tem de possuir para poder usufruir o melhor possível de todas as possibilidades semânticas que o acto universal põe à sua disposição.

Como cada língua de fogo e cada acto de audição da palavra dos apóstolos pregantes, *cada processo de educação deve ser absolutamente adequado à pessoa a que se dirige*, pois, não havendo duas pessoas iguais, não pode haver senão uma diferente língua de fogo para cada uma delas.

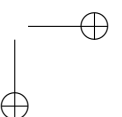
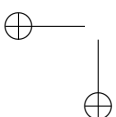
*Cada pessoa é um acto absolutamente irreduzível e possui uma chama espiritual própria*, que Vieira acredita ser dada directamente por Deus. Porém, ainda que o não fosse, cada pessoa tem o direito a ouvir a voz da verdade em sua mesma língua, por meio de sua mesma pessoal chama. Tem de haver uma necessária adequação do acto paidético de persuasão a cada pessoa a persuadir (todo o verdadeiro processo educativo é um processo de persuasão).

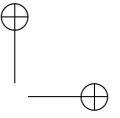
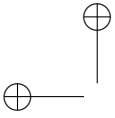
Não pode haver dois modos iguais de persuasão. À semelhança da palavra de Deus, que se dividiu em tantas línguas de fogo quantos os apóstolos, *sem nisso e por isso se relativizar*, a palavra do Homem tem de ser capaz de tocar pessoalmente o coração espiritual de cada pessoa. Se tal acontecer, tal acto de interior compreensão nunca será relativo, mas constituirá sempre o momento absoluto do encontro com a verdade, não num sentido objectivista-exteriorista, mas num sentido da erecção espiritual de acto semântico próprio, acto cujo tesouro permanente é indiscernível da própria pessoa, entendida como espírito.

*A verdade torna-se na carne memorial eterna do encontro com o sentido não já «das» coisas, mas «nas» coisas.*

Vieira toca aqui um ponto onto-antropológico, ético e político fundamental: o da diferença pessoal ontológica, que ergue cada ser humano no que é, porque é precisamente assim, isto é, diferente. Enquanto a ideia de uma igualdade, aliás ontologicamente impossível em qualquer nível que não o da pura identidade, ontologicamente redundante e espúria, total de A com A qualquer, mata, pois elimina a possibilidade de alteridade, só possível pela diferença, em seu mesmo absoluto próprio, *a diferença é a própria fonte entitária individual geral e especificamente pessoal.*

Apenas a diferença permite a não-coincidência ontológica total a que a igualdade necessariamente obriga: é por meio deste diferencial de não coincidência que B pode ser um qualquer não-A. *E toda a riqueza do ser se baseia nesta fundamental não-igualdade.* É pelo respeito ontológico pela diferença





que eu posso poder amar o que de mim se distingue. Tal tem consequências éticas e políticas terríveis, se considerado negativamente; de uma bondade divina, se considerado positivamente.

É, precisamente, porque possui esta capacidade de visão ontologicamente diferenciada que Vieira pode perceber, em seu mesmo acto próprio, a dignidade da diferença do índio, *Homem em sua mesma diferença*.

Não é por ser diferente do ‘branco’ europeu que o índio não é propriamente humano, ele é propriamente humano em sua mesma diferença: é que, a partir do sentido da onnipotência do acto criador, são possíveis infinitos Homens, que só poderão ser infinitos se puderem ser diferentes, ou nunca passariam de um só.

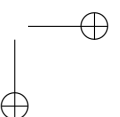
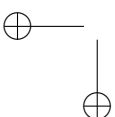
Na base da luta contra a escravatura, está a intuição metafísica da não igualdade entre os actos, que faz que se perceba que só pode haver mais do que um acto *se for possível a diferença como modelo ontológico de possibilidade da infinita riqueza ontológica*.

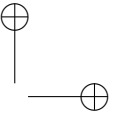
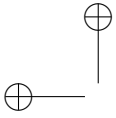
Foi perante esta riqueza da diferença ontológica que o Deus em que Vieira acreditava disse que «era tudo bom», sete vezes seguidas aquando da criação faseada do mundo. Vieira teve apenas, do alto de sua imensa inteligência, de se manter fiel à fé num Deus de absoluta bondade para poder passar à acção de libertação daquilo que era condenado por ser superficialmente diferente.

Para Vieira, *toda a diferença vem de Deus, pelo que nenhuma é superficial, mas todas cumprem a nobre tarefa de erguer o mundo em seu mesmo esplendor diferencial*.

Todavia, tem sido este, desde sempre, em sua mesma inquietante diferença, o papel da filosofia: ser capaz de perceber, não por detrás, mas *através da superficialidade das coisa manifestas*, o seu mesmo profundo acto, que as liga entre todas e a todas a um mesmo profundo fundo de actualidade de que todas retiram o seu poder, sem que tenham de o retirar umas às outras, como na néscia intuição de Anaximandro, pelo menos segundo algumas interpretações, a que se presta o fragmento sobrevivente.

A Cidade de Deus, de Agostinho, seria o lugar, melhor, o acto do esplendor de toda a diferença, por amor divino e humano concordes na e da mesma diferença, no absoluto que cada uma carrega em seu mesmo aparente carácter relativo. Tal ‘lugar’ dificilmente será outro que não o próprio seio divino. Especulativamente, arriscamos afirmar que o Padre António Vieira bem o sabia.





Mais uma vez a questão da relação entre o dizer, o modo como o dizer acontece e a substância do que é dito ocorre, a propósito da voz do pregador:

«A definição do pregador, cuidava eu que era: Voz que arrazoa, e não voz que brada. Pois porque se definiu o Baptista pelo bradar, e não pelo arrazoar: não pela razão, senão pelos brados? Porque há muita gente neste mundo com quem podem mais os brados, que a razão; e tais eram aqueles a quem o Baptista pregava.» (p. 51);

Ainda:

«De maneira que Cristo tinha por Si a razão, e tinha contra Si os brados. E qual pôde mais? Puderam mais os brados que a razão. A razão não valeu para O livrar, os brados bastaram para O pôr na Cruz. E como os brados no mundo podem tanto, bem é que bradem algũa vez os pregadores; bem é que gritem.» (p. 52);

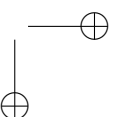
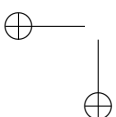
A que acresce:

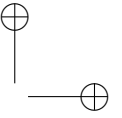
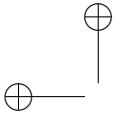
«Mas o raio fere a um, o relâmpago a muitos, o trovão a todos. Assi há-de ser a voz do pregador, um trovão do Céu, que assombre, e faça tremer o mundo.» (p. 52)

Não se destinando este sermão de Vieira a tecer superficiais considerações fonéticas ou fonométricas ou fonoestéticas, estes trechos acerca do poder e dimensão da voz e da sua relação com isso de que é semântica voz não-de ter uma qualquer finalidade fonotranscendente. Vejamos qual possa ser.

Há, nestes trechos, o levantamento de várias questões: de novo, a questão da adequação efectiva e eficaz – efectiva porque eficaz – da palavra e de seu modo *kairótico* próprio às pessoas a quem se dirige; a questão do modo próprio de propagação, alcance e penetração da palavra; a questão da relação do poder da força física da palavra com a sua força propriamente semântica e espiritual e, intimamente ligada a esta última, a questão da violência exercida por meio da palavra.

Todos estes pontos assentes sobre um fundamental fundo transcendental do estatuto ontológico, lógico e logicamente ontopoiético da palavra, mas de





uma palavra que não é um mero nome vazio e irreferente, mas palavra que é precisamente ontopoiética, isto é, que não se limita a transportar um sentido que não é seu, mas é a mesma *incarnação espiritual humana do humano sentido*, sentido que, assim e só assim, se pode abrir à transcendência política horizontal com os outros seres humanos e à transcendência vertical com a possível fonte de todo o sentido, isso que infinitamente contraria eficazmente o nada.

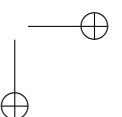
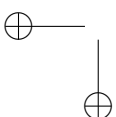
Quanto à questão da adequação efectiva e eficaz da palavra e de seu modo *kairótico* próprio às pessoas a quem se dirige, não será certamente por motivo de qualquer tara psíquica que o Baptista berrava a palavra de Deus nos vários desertos em que pregava: a dureza de entendimento de seus ouvintes assim obrigava.

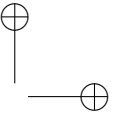
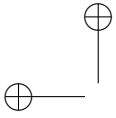
Certos momentos de ruptura ética, política, antropológica, teológica, implicam não a voz desvairada dos revoltados, mas a voz dura e agreste e forte, mas pura, dos que têm um novo *logos* que, em mais fundo de seu acto, sabem que devem ensaiar comunicar ou, pelo menos, para o qual devem alertar. A história está cheia de tais pessoas e de seu papel profético. A sua voz não se eleva como meio de conquista do poder, mas em virtude de isso mesmo que intentam transmitir: *é o bem do que há que dizer que tem de ser ouvido*.

Ora, para ouvidos embotados, não bastam as palavras melífluas dos ajustados diplomatas, antes urgem as palavras altas e fortes e berrantes do sábio que não tem medo, porque a coragem lhe vem não do meio político que tenta salvar, mas de seu próprio acto, unificado com o sentido descoberto, cujo absoluto de bem há que pôr em praça pública, a fim de poder ser recolhido por aqueles que tiverem ouvidos para ouvir.

Se a palavra do mito era para ser dita de boca a ouvido, sem transpiração política geral, sem política transcendência universal, reservada que era apenas aos iniciados, à tribo, por exemplo, a verdade razoável e racional da possibilidade de salvação universal deve transcender a mera exclusiva paridade mítica e irradiar universalmente, como na imagem do bem-sol platónico, que difunde universal e infinitamente seus raios para tudo e para todos.

Assim a voz de Deus, voz de que alguns Homens são portadores e único modo de Deus se fazer ouvir em tempos em que não circula nos *fora* humanos senão apenas na própria forma do humano *logos*. Para tal, é preciso que o Homem brade como se a sua voz fosse a voz de Deus.





João, o Baptista, fazia aquilo que devia fazer: gritar a plenos pulmões o diagnóstico do mal dos Homens e o prognóstico da sua salvação. É o pregoeiro do real mal do ser humano e o arauto de seu médico. Ora, que pregoeiro é tolo ao ponto de sussurrar ou de arrazoar?

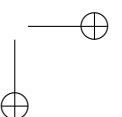
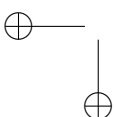
Todavia, há, ainda, que precisar que o altear da voz é apenas permitido como função lógica e racional de serviço ao bem de isso que vai transmitir com a voz alteada: *sem esse bem que pregar, o pregador não tem o direito de levantar a voz.*

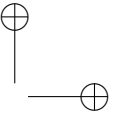
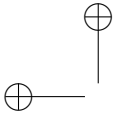
O volume da voz depende exclusivamente do bem de isso de que vai ser voz. Usar da voz sem ser pelo bem do que se vai transmitir e em função do bem que esse bem pode fazer a quem ouça é repreensível e constitui uma forma de violência e de tirania, como se verá mais à frente.

A aplicação do fenómeno da descarga de luz da trovoada à metaforização do acto da voz é preciosamente rigorosa e constitui um acto demonstrativo do mesmo uso da palavra de uma forma ontopoiética, dado que funciona perfeitamente como criadora de possibilidade de sentido, sentido que, sem este auxílio, talvez não pudesse acontecer, ou pudesse não acontecer para tantos ou com tanta facilidade.

De facto, o raio, se bem que nem sempre toque apenas uma pessoa, constitui uma boa imagem do acto de tentame de transmissão de pessoa a pessoa. Se bem que seja a luz do raio que constitua o esplendor radiante do relâmpago, os dois não são confundíveis, e o âmbito abrangido pelo raio enquanto tal é muito restrito, por isso, serve aqui de poeta do sentido do acto de contacto restrito de inteligência a inteligência: mítico, místico, mistagógico, secreto. Dificilmente público, mais dificilmente ainda universal. Tem o seu papel fundamental na economia relacional da trovoada do céu com a terra sob esse céu, mas não há um raio do tamanho do céu, o raio é sempre limitado, ao passo que a sua luz e o seu fragor o não são e o não são necessariamente, quer na realidade prosaica da tempestade de luz e som quer na realidade poética da metáfora, do transporte poético do sentido.

A palavra que é como um raio pode fulminar a pessoa, uma pessoa ou algumas poucas pessoas, mas não é uma palavra dita para um todo universal irrestrito. A palavra-raio escolhe e define o seu universo de ouvintes e por eles se fica. A palavra-raio pode ser salvífica, mas não o é para o universo dos universos todos. É eticamente fundamental, mas é politicamente insuficiente.





No entanto, o raio, só por o ser e porque é de luz, ao cair ilumina e esta iluminação irradia irrestritamente, desde que não haja um qualquer obstáculo que se interponha. Este obstáculo é, no sermão, a surdez dos ouvintes, surdez que, como é evidente, não é primacialmente física.

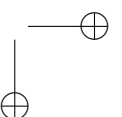
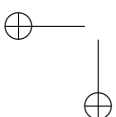
Quer isto dizer que o clarão ou relâmpago do raio ou da palavra, o seu esplendor, tem uma irradiação infinita, é transcendental ao universo irrestrito do iluminável, só sendo obstaculizado por especiais elementos que se interponham, ou seja, a sua possibilidade de defeito não reside nele, mas em algo que a si é alheio e que não pode de modo algum dominar.

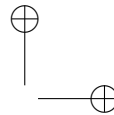
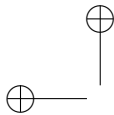
Todavia, a subtilidade de Vieira assume, aqui, foros de genialidade, pois, neste exemplo, a surdez em causa assume modo não de surdez de ouvido, mas de *surdez de olhos*: o possível problema maior do relâmpago reside não em qualquer objecto que se interponha entre si e o, não ouvinte, mas vidente, obstáculo que pode não existir de todo, mas na vista do próprio possível vidente: se este for cego ou se se cegar para a luz do relâmpago, bem pode este iluminar, que nada é iluminado para o cego involuntário ou voluntário.

Assim, também, o relâmpago da palavra: embora se dirija necessariamente ao todo do universal universo possível, é, ainda, demasiado dirigido, pois, caminhando a luz por raios que seguem em frente e nada mais, basta voltar as costas ao lugar da queda do raio para se ficar cego ou para nada mais ver senão sombras. A voz como relâmpago ainda não é suficientemente envolvente para ser plenamente eficaz.

Resta a voz que ecoa como trovão. O trovão nada é sem o raio que cai. Como o relâmpago, irradia universalmente, mas o seu progresso não se faz por rectos raios a que basta virar as costas, antes por esferas, que ocupam, à medida que progridem, todo o espaço disponível, físico no som, semântico no universo do sentido: não há como lhe fugir virando-lhe as costas.

Do trovão só se escapa se se for surdo e, mesmo assim, a pele – esse outro tímpano vibratório – ainda sente a vibração, pelo que há sempre algo que penetra e se faz estremecer na forma da inteligência. O recurso a tapar os ouvidos, não permitindo escapar ao efeito da vibração a que os próprios surdos estão sujeitos, não permite que o ouvinte se transforme num completo voluntário surdo, pelo que há que pregar com voz de trovão quando o público é daqueles que tapam os ouvidos.





A voz de trovão tem, pois, a vantagem de ser absolutamente universal, como universal deve ser a palavra que intenta salvar os Homens. E convém não esquecer que é esta a grande preocupação de Vieira.

Como é evidente, num clima intelectual que em muito transcende o de uma mera superficial retórica, as palavras valem precisamente o que significam, pelo que o que significam tem de possuir uma densidade ontológica semântica própria: a palavra tem de ser de ouro, sem o que mais precioso será o silêncio.

*A palavra está, assim, sempre próxima do abismo do absoluto do sem-sentido.*

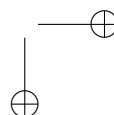
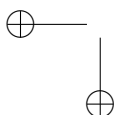
Deste modo, o acto da palavra corresponde sempre a algo que, literalmente, *não é nada*. Talvez por isto tenha, no relato genesíaco, o próprio Deus tido de não ficar calado perante o absoluto bem da criação, dizendo que isso que criara era bom, bom da bondade de Deus. Na narrativa bíblica, o bem criado provém directamente da «palavra de Deus», forma de designar o poder espiritual de operar sem qualquer outro meio prévio. Basta dizer; eficazmente dizer.

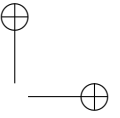
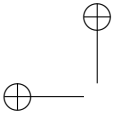
Ora, ao Homem não basta dizer: o Homem diz não um qualquer bem absoluto sempre que fala, mas apenas o que diz, na sua relatividade de coisa não onipotente. Assim sendo, o que diz, para ser minimamente eficaz, na semelhança possível com o acto divino, deve ser grave de sentido ou não é grande coisa, ou não é coisa lá muito boa.

Se o pregador não pregar o bem que irradia do sentido ontológico do mesmo ser, deve estar calado. Aqui, impõe-se o silêncio, porque é isso que menos mal pode fazer. Todavia, este silêncio-limite do mal a evitar faz relevar a importância do poder da voz e do poder da sua elevação quando aquilo que há que pregar é, não um bem menor qualquer ou um qualquer mal, mas o mesmo bem, mas a mesma possibilidade de salvação dos seres humanos.

É, então, o momento de relembrar que o que é dito no sermão acerca dos pregadores se aplica sobretudo aos «governadores», pelo que a mensagem política é clara: quem não possui uma mensagem de salvação para o povo que lhe está confiado, seja clérigo ou leigo governante, deve calar-se e deixar falar quem tal mensagem possuir. Bem te condenas, Padre Vieira.

Na sequência de tudo o que ficou dito acerca do poder da palavra e da sua elevação mais ou menos tonitruante, surge, a propósito da gritaria popular no pretório, a questão da relação entre a palavra e a violência. A tentativa





gorada de Pilatos de chamar a população à razão, abafada pela algazarra de uma multidão de mentecaptos, manipulada por príncipes cheios de vazias palavras, é demonstrativa da impotência do poder da razão perante o poder da força excessiva, que transgride tudo o que é humanamente razoável.

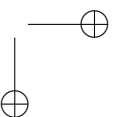
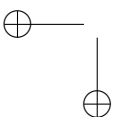
Quem acredita no poder onipotente da razão não passa de tolo crente em artes mágicas, tolo frequentemente disfarçado de sábio. Naquele momento, apenas a força política total de Pilatos poderia ter travado a violência. Porém, para tal, Pilatos necessitaria não de uma palavra política ou jurídica fraca, e fraca porque vazia de profundidade semântica-ontológica, mas de uma palavra plena de sentido, do sentido novo que perante ele se manifestava e que ele não teve a inteligência para compreender.

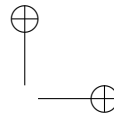
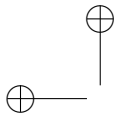
A razão não é mágica. A razão implica trabalho e sofrimento. A razão é crucial, quer dizer, é uma cruz, que há que levar às costas e em que, a que, por vezes, se tem de ser mortalmente pregado. A razão é o lugar da força do bem contra a violência da ausência ou da defecção do bem. A razão, o *logos* cria. E, quando cria, o bem do que cria brada com voz altíssima, brado tão forte do esplendor do bem produzido que, até o próprio Deus se espanta, naquela que é a maior hipérbole possível e matriz de todas as possíveis hipérboles.

Ora, Vieira não se deveria sentir muito longe, em sua situação vivencial, da situação de Cristo no Pretório.

Quem põe em comum palavras altas de forte bem é arauto de boa nova. Pode, assim, Vieira afirmar:

«Semeadores do Evangelho, eis aqui o que devemos pretender nos nossos sermões: não que os homens saiam contentes de nós, senão que saiam muito descontentes de si; não que lhes pareçam bem os nossos conceitos, mas que lhes pareçam mal os seus costumes, as suas vidas, os seus passatempos, as suas ambições, e enfim todos os seus pecados. Contando que se descontentem de si, descontentem-se embora de nós. [...] Oh contentemos a Deus, e acabemos de não fazer caso dos homens! Advirtamos que nesta mesma Igreja há tribunas mais altas que as que vemos [...] e saiba a mesma terra que ainda está em estado de reverdecer, e dar muito fruto: *Et fecit fructum centuplum.*» (p. 62)





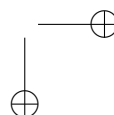
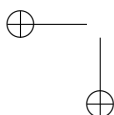
Qualquer leitor, mesmo desatento, de Vieira tem a obrigação de saber que está perante um homem de grande inteligência: então não será certamente devido a um lapso de acuidade noética este remate aparentemente miserabilista.

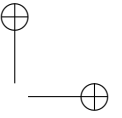
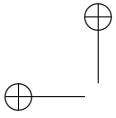
Será mesmo que Vieira quer, sem mais, descontentar os ouvintes do sermão? Será que quer pôr sempre o pregador em situação de cair no odioso de fazer sentir-se mal o seu auditório? Será que a sua concepção do serviço soteriológico do Homem para com o Homem se reduz a tornar-se numa insuportável tremelga ética e política?

Também. Lendo este sermão não foi possível escapar à presença tutelar não de uma sombra, mas de um espírito, precisamente soteriológico, mas não apenas o evidente espírito cristão, mas também o espírito do Mestre Sócrates, a tremelga-flagelo das 'boas consciências' de «cadáver adiado» de seus contemporâneos atenienses. Há, aqui, uma presença de um socratismo ético e político e de um platonismo também ético e político, na forma radical como o serviço do bem-comum é encarado, sem tergiversações, sem compromissos, no uso de uma linguagem e de uma exigência de rectidão incompatíveis com perversos compromissos com os modos, as modas e os 'senhores' do momento. Por causa desta radicalidade, sabemos bem o preço que Sócrates de Atenas teve de pagar.

Nesta linha, casada com essa outra radicalidade que foi o exemplo impoluto de Cristo, que nunca cedeu a qualquer pressão política ou fez qualquer compromisso com a perversão dos 'senhores' do momento, Vieira sabe muito bem e muito bem o proclama que o fundamental no serviço do bem-comum e do mister soteriológico do pregador e do governador reside não na procura de seu mesmo bem próprio, de sua glória, de seu poder, mas do bem daqueles a quem se dirige ou a quem dirige: o seu mesmo bem pessoal deve provir apenas do bem por si produzido junto deles, proporcionando, assim, um verdadeiro bem-comum, que, deste modo, é o bem de todos, o melhor bem possível para todos e cada um tornado real para todos e cada um. É esta a função soteriológica do pregador e do governador, função que tão mal exercida andava e anda.

Um pouco antes, nesta mesma senda de cuidado e exigência, tinha Vieira dito: «Que médico há que repare no gosto do enfermo, quando trata de lhe dar saúde? Sarem, e não gostem: salvem-se, amargue-lhes; que para isso somos médicos das almas.» (p. 60) Para além da manifesta marca socrático-platónica deste trecho, interessa-nos perceber o sentido da diferença que há entre o mero





agradar psicológico ao doente, que lhe afaga o domínio superficial do ser, mas o condena a não ser curado, pois os afagos aqui não curam, e o necessário trabalho de cuidado e cura, que é o dever do médico, seja ele do corpo ou da alma, pois o médico de que aqui se fala é o médico do ser humano como um todo. Ora, o dever de tal médico – pregador e governador – é o de curar o paciente, não o de lhe agradar.

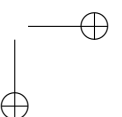
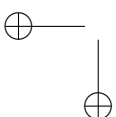
Assim, não propõe Vieira uma sermonística ou uma governação destinada a fazer dos ouvintes ou dos governados gentes tristes sem mais e de qualquer modo ou em qualquer circunstância, mas um modo de contacto com as pessoas que procure o seu bem pelo seu bem, não pela agradabilidade que este lhes possa proporcionar.

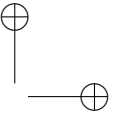
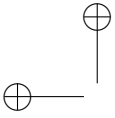
Deste modo, sempre que houver que denunciar ou corrigir, é dever do pregador e do governador fazê-lo quer isso agrade ao ouvinte e governado ou não. Estamos muito longe do ambiente de tibieza ética e política contemporâneo, em que, exactamente porque tal não é feito, se deixa degradar a situação política de tal modo que apenas por meios extraordinários – guerra – se consegue, em clima de terrível crueldade e perversidade contra culpados e inocentes, remendar, sempre de modo inadequado, isso que nunca deveria ter sido pervertido. Um bom exemplo disto mesmo é dado pelo triste panorama da falta de acção contra o nazismo ascendente na década de trinta do século XX, mesmo apesar dos imediatos e constantes avisos de Churchill, aos quais quase ninguém prestou atenção.

Muitos pregadores e governadores sempre preferiram e continuam a preferir o serviço de sua sede de poder ao serviço do bem-comum. Assim, em vez de se dizer a verdade, verdade que, muitas vezes, incomoda e deixa tais agentes numa posição próxima da de Sócrates, preferem dizer aquilo que deixa satisfeitos os ‘senhores’ do momento, sejam eles directos senhores oligarcas ou tiranos, sejam eles os indirectos senhores que oligarcas e tiranos instalam e sustentam, sejam quem põe no poder tais gentes.

*Todo este sermão, numa linhagem socrática e platónica e crística, é um manifesto contra a tirania.*

E os tiranos devem tê-lo entendido. Os tiranos entendem sempre quando alguém, por muito subtil que seja, lhes contesta o poder. César quer sempre ficar com as moedas todas. E a modernidade e a contemporaneidade triunfantes – de que Vieira poderia ser uma nobilíssima alternativa – mais não são do que César a recolher para si todas as moedas, nenhuma deixando fora de





sua rapacidade. Ao contrário do que comumente se pensa, a modernidade e a contemporaneidade são o grande domínio da tirania, rameira disfarçada de santa virgem. É contra esta rameira que Vieira se bate.

Vieira é pensador maior de uma linhagem filosófica e teológica muito antiga, linhagem fundamentalmente socrática e platónica, passada pelo crivo crucial da mensagem de Cristo, linhagem cujo grande interesse era o bem do ser humano e a sua promoção. Para tal, necessitou de construir, foi este o grande trabalho de Platão, todo um mundo teórico, mundo que incluiu uma ontologia fundamental, uma metafísica suporte, uma antropologia sequente, uma ciência e uma filosofia política, uma economia, enfim, com a contribuição de Aristóteles, toda uma panóplia de ciências e de artes destinadas ao fim único da promoção do bem-comum do ser humano.

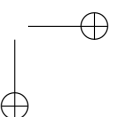
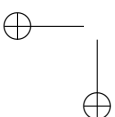
Com Agostinho, esta síntese casou-se com a revelação de um Deus feito carne, bem infinito finitizado para, a partir da mesma finitude da humana carne, em acto de infinito amor, de que esta carne é capaz, ajudar o ser humano a libertar-se «da lei da morte», a salvar-se.

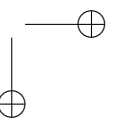
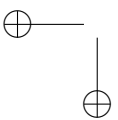
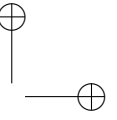
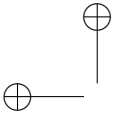
Vieira é voz deste movimento, cuja intenção e tensão última reside na salvação do Homem, na transformação do animal racional em pessoa, da besta portadora da razão em ser espiritual.

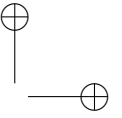
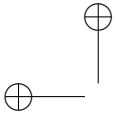
Ora, toda esta linha de pensamento, por mais intelectual que tenha sido, precisamente na procura da construção dos elementos teóricos de que o ser humano necessita para se desbestializar e se espiritualizar – e não há outro modo de o fazer –, é fundamentalmente uma linhagem de acção, constitui, é, na sua diferencialidade de propostas, uma imensa filosofia da acção, da acção no sentido do bem-comum, claramente percebido como a única possibilidade não apenas de sobrevivência da humanidade, mas de uma vida verdadeiramente humana.

É por isto, por este *bem possível*, que Vieira se bate, é isto que explica o cuidado de Vieira com o bem-comum e a sua radicalidade na luta e o seu não-compromisso com aqueles que o bem-comum não servem.

Mais do que um libertador de escravos, o Padre António Vieira é o campeão da liberdade do ser humano, *da nobreza e pureza humana do acto da pessoa*, mas da pessoa como acto, acto livre, acto liberto de paixões, todas elas tirânicas. Como Platão, Vieira é um aqui-inimigo dos tiranos. Por isso, ainda hoje estes não o suportam.







## Capítulo 9

# O acto como ontopoiese ecológica

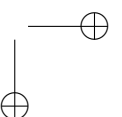
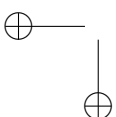
### Fundamentação ontológica da ecologia, em Joaquim Cerqueira Gonçalves<sup>1</sup>

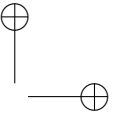
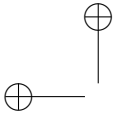
A primeira perspectiva ecossistémica séria no seio da nossa tradição surge logo num dos textos que a fundam, precisamente o próprio *Génesis*, quando, no cerne deste mito cosmogónico e cosmológico, encontramos uma acção que transforma, através de um acto de amor, o nada de tudo na sinfonia absoluta das diferenças irreduzíveis, em que todas estas diferenças, em seu também absoluto próprio, assim ontopoiético, encontram um «topos» irreduzível, ontológico actual lugar que não só não conflitua com coisa alguma, como serve de auxílio, ainda absoluto, para a sustentação do todo, por imenso que seja. E é.

Posta a partitura, já em som e possibilidade infinita de som, o compositor, o criador da sinfonia, qual deslumbrado *Kind* de Nietzsche, rejubila de alegria, ao contemplar tão perfeita invenção, em toda a sua magnitude diferenciada, *perfeita em sua diferenciação integrada*, isto é, perfeita exactamente na sua absoluta finitude, que se infinitiza precisamente através da infinita possibilidade sinfonial.

---

<sup>1</sup> Originalmente publicado como: PEREIRA, Américo, «O acto como ontopoiese ecológica», *Itinerarium. Florilégio Medieval. Itinerários Filosóficos com Joaquim Cerqueira Gonçalves*, ano LXII, nº 251/216, 2016, pp. 635-640.





Mesmo a possibilidade do mal, do mal dito moral, pois, neste mítico ecossistema, não há outro, não pode haver outro, dado que a diferença e a finitude que implica são intrínseca e absolutamente boas – assim o compositor as proclama –, repetimos, mesmo a possibilidade do mal é, como tal, boa, constituindo o transcendental da possibilidade do bem moral, impossível sem que o não-bem fosse possível. Ecossistema mítico ontologicamente perfeito em toda a sua imensa possibilidade, virtualmente infinita.

Todavia, ecossistema prototípico, cuja paradigmaticidade exige, para que possa continuar a ser ontologicamente perfeito, que a cinese decorrente de uma dinâmica que é perfeita, seja, também ela, perfeita. É da metamorfose que leva da dinâmica do ecossistema primordial à cinese nesse e desse – pois são indistintas – mesmo ecossistema que depende a sua qualificação ontológica.

Paradigmaticamente – e convém não estar sempre a confundir níveis ontológicos –, se a metamorfose da dinâmica em cinese ecossistémica respeitar sempre a prístina pureza sinfonia dos primeiríssimos actos, momentos ontológicos proto-universais, a música obtida será sempre perfeita.

No entanto, na realidade, não é assim, mesmo na realidade crua que este mito põe.

Tal é verdade, mas não no mesmo nível ontológico em que anteriormente nos situávamos. É verdade, à luz *do paradigma*, mas não *como paradigma*. Poeticamente, no poiema mítico, este paradigma é o modelo absoluto da possibilidade da perfeição. É perfeito enquanto tal, mesmo incluindo a diferença extrema, talvez considerada louca por uma racionalidade cobarde.

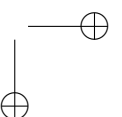
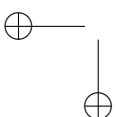
É perfeito *no que possibilita*.

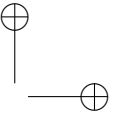
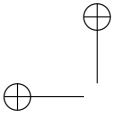
Impõe um princípio axial – metafísico – para toda a ontologia: *toda a possibilidade, enquanto tal, é boa*.

Toda a possibilidade de diferença é boa. Porém, nem toda a realização de possibilidades é boa. A inocência termina aqui, quando o melhor possível é *incriado* por escolha entre possibilidades.

Tudo o que não tem a possibilidade de escolher é apenas *bestialmente inocente*. Por isso, não há mal físico ou cósmico, senão do ponto de vista, assim anti-ecológico, do humano onfalocentrismo e da humana cobarde analógica desculpabilização.

Não há maremotos maus. Há maremotos. Mas Hitler não é exactamente um maremoto, e as metáforas podem ser muito perigosas. Um acorde sinfo-





nial não é redutível a uma metáfora, aliás, não precisa da metáfora para coisa alguma, pois é, no que é, um absoluto. E é um absoluto em que todas as notas não apenas têm cabimento, como também se entre-sustentam. Eis a figura – metafórica – do «paraíso», da «cidade de Deus» ou mesmo do «Reino de Deus».

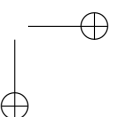
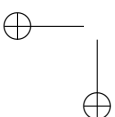
Metáforas, sim, mas não utópicas, pois decorrem da tipificação de possibilidade constante do mito: *é possível haver um ecossistema em que tudo habite em harmonia, em movimento harmónico, nascido de uma potência de harmonia*, que é, em seu mesmo acto de potência, possibilidade de não-harmonia.

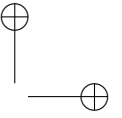
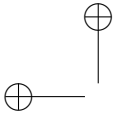
Ora, este mito põe um paradigma que não é mítico, que é bem prosaico e que sustenta tudo aquilo que corresponde a isso que se sabe do cosmos. Seja fruto da acção caritativa plena de um amante Deus ou fruto de um qualquer ultimamente inexplicável estoiro metafísico – metafísico, pois, antes dele não havia física, ou teremos de recuar indefinidamente, velho problema lógico –, isto a que chamamos «mundo», na sua infinitizável possibilidade de diferenciação, é uma possibilidade de perfeição, assim se respeitem os seus princípios ontológicos informadores, mormente os que dependem em exclusivo dos detentores da diferença propriamente humana.

A ontopoiese ecológica, em Joaquim Cerqueira Gonçalves, encontra-se esboçada no seu estudo «Em louvor da vida e da morte. Ambiente: a cultura ocidental em questão», publicado na colecção das suas obras escolhidas, *Itinerâncias de escrita*, Vol. III – «Escola / Ecologia», pp. 253-315. Neste texto, afirma Cerqueira Gonçalves, a pp. 255-256:

«A vida na terra é uma obra de arte, uma sinfonia, onde colaboram múltiplos autores e actores: a natureza – que, frequente e indevidamente, é oposta ao engenho da arte – a humanidade, – a quem costuma atribuir-se a exclusiva autoria da obra –, o tempo, cujas múltiplas interpretações tendem a escamotear o seu poder criador. Hoje, continuamos a topografia que ontem foi possível dar ao mundo; para o mapa de amanhã, não serão indiferentes nem o nosso engenho nem as nossas negligências.»

A ecologia é, assim, um acto integrado em que o ser universal se constitui onto-poieticamente e em que o ser humano é chamado a participar, a integrar-se sinfonialmente, através da sua acção, que *ou é assumida como parte de tal*





*poiética sinfónica*, literalmente sinérgica, pois de um acto se trata, universal, ou se torna em problema inútil, quando não prejudicial, passível de sujeição a uma evacuação do poiema por evidente dislogia, dis-sinfonia, verdadeira entropia ecossistémica humana.

As topo-crono-grafias a que o trecho citado alude, de ontem, de hoje, possíveis de amanhã, num regime onto-crónico agostiniano, em que a tríade tópica joga o seu «logos» total, passado e futuro, no acto do presente, dependem muito do que o ser humano põe em acto em cada cairótico momento.

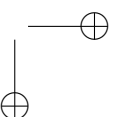
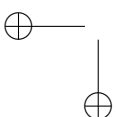
Contribui-se para a sinfonia ontológica ou contribui-se para a cacofonia verdadeiramente entrópica de um já não-mundo, escravizado ao onfalocentrismo individualista ou colectivista des-humano?

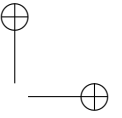
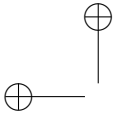
A sinfonia ontológica é morte quando, citamos, p. 314: «a verdadeira morte» corresponde ao «esvaziamento do conteúdo qualitativo dos seres» à «vitória de alguns, na sua competição egoísta com os outros», à «redução da alteridade do passado e do futuro a alguns detentores do presente».

Segundo o nosso Autor, há uma, citamos, «atmosfera de morte que paira sobre a terra» (p. 314). Esta atmosfera é, voltamos a citar, «consequência das opções da cultura ocidental [...] assumidas em nome das exigências da razão» (*ibidem*). Mas tal morte tem antecedentes, que são os transcendentais eco-ergonómicos anteriormente referidos.

A morte que ambientemente tudo ameaça e que se consubstancia nas três formas de morte da *qualidade ontológica própria*, da *comunidade* e da *possibilidade*, tudo formas de morte da diferença, é uma verdadeira *aniquilação*. Estes não são actos de, citamos, «dinâmica diferenciadora» (p. 315), não abraçam o *positivo excesso da vida*, reduzem esta última a um nada absoluto. O nada da absoluta indiferenciação.

Note-se que a forma dialéctica é necessariamente um acto de morte diferenciadora, pois a morte, não de qualquer tese ou posição, mas de um determinado estado ontológico, permite, ao anular a sua perpetuação, que outro possível estado sobrevenha, não como absoluto saído contraditoriamente de um nada absoluto, mas como *novo* – absoluto, no absoluto da sua diferença – *acto* sempre presente, mas que, ao modo da presença do presente agostiniano, guarda em si o absoluto do que foi e do que pode ser, no absoluto do que é: e é em «*dynamis*», em potência/possibilidade, e em «*kinesis*», em movimento, que é sempre, em todos os níveis e estados, *diferenciação ontológica*.





Sem esta diferenciação que a morte dialéctica permite, não há ser no *nosso* modo geral: meu e do «holon» tópico universal, que precisamente constitui isso que é o ambiente, indiscernível, assim, do todo universal do ser, mais ou menos antropicamente próximo.

Deste modo, *é a morte, como dialéctica, que permite a vida como diferenciação.*

Esta afirmação, posta assim, é transcendental e metafísica. Porém, tal implica o recobrimento ontológico do todo da realidade sem limitação, sem limitações: toda a realidade funciona assim.

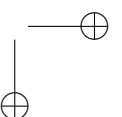
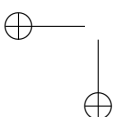
O mundo das “coisas” funciona assim. Do movimento físico mais subtil, em que pode haver coincidência quântica, mas não pode haver coincidência segundo o acto – dois actos absolutamente coincidentes são indiscerníveis, logo, são o mesmo acto –, ao movimento biológico, em que a evolução, em sentido neutro, se faz apenas porque uns seres vivos podem ser substituídos, sem mais, por outros, à esfera ética, em que actos em diferenciação dialecticamente se sucedem, só há movimento, porque só há, a partir da diferenciação possível, diferenciação em acto.

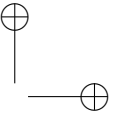
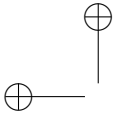
Só há vida em perene tendência porque *a morte elimina a monotonia ontológica*, biologicamente irrelevante porque definitivamente presa ao acto em que se dá e que há que superar, em novo acto e, assim, indefinidamente, até que mais diferença não seja possível, momento da aniquilação definitiva. Ou não, se tal possibilidade de diferenciação for infinita.

*A aniquilação é o símbolo máximo da indiferenciação ontológica, a morte é o símbolo máximo da diferenciação ontológica.*

Teoricamente, morte e aniquilação podem coincidir. Aquilo para que Joaquim Cerqueira Gonçalves chama a atenção é que, onto-ambientalmente, a morte nunca é aniquilação, é sempre transformação, pelo que, do nosso lado, que é o lado da vida, nada podemos dizer da morte senão que é promotora de diferenciação – máxima, aliás –, nunca de aniquilação de possibilidade de diferença.

Voltamos ao parágrafo acima destacado. O ecossistema terrestre, não apenas na sua dimensão biológica estrita, mas na sua dimensão plena e integrada de todos os elementos seus constituintes, é «poiesis», um acto poético sinfonia, em que é a própria vida, em todas as suas dimensões, que, movimentando-se, se auto-poetisa. Neste acto, em que ou prevalece o sen-





tido sinérgico do bem-comum ou em que o movimento próprio é semente de própria aniquilação, colaboram natureza, humanidade e tempo.

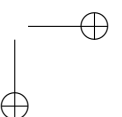
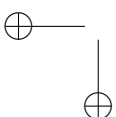
Os três são artífices de mundo pois todos são movimento em acto de diferenciação, em que cada momento é um alfa sempre provisório em busca de um ómega que se quer infinitamente distante, se bem que infinitamente próximo como vocação interior a uma cada vez maior perfeição.

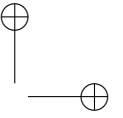
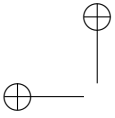
Ironicamente, a luta contra a talvez fatal entropia intramundana tem produzido continuamente momentos de perfeição que são monumentos poéticos à possibilidade combinatória das potencialidades que constituem o cerne da natureza. Esta, ao contrário do que muitos pensaram e pensam, não é coisa fixa, ao modo de suas mesmas mentes, mas literal brotar de infinitas possibilidades, em movimento que, porque só pode ser diferente (ou deixa de ser movimento) – espantosa intuição de Heraclito – é imediatamente poética, verdadeiramente criadora.

O tempo, que mede absolutamente todo o relativo da diferença posta pelo movimento criador da natureza, cria, ao contrário da sua imagem crónica helénica em que devorava a novidade genésica, uma memória metafísica do absoluto da diferenciação havida, assim a libertando de uma instantaneidade aniquiladora do havido, dando profundidade ao labor diferenciador da natureza.

A humanidade, parte da natureza em que a luta anti-entrópica ganha foros de poética anárquica, mas capaz de ordenar contra toda a ordem mecânica, na parte de movimento de que é capaz, no seio da memória metafísica do tempo, é o elemento topográfico e topológico que, mediante o movimento de que for capaz, pode continuar, no mundo que é o seu «topos», o trabalho de irónica luta anti-entrópica, se para tal tiver sinfónico engenho, ou, negligenciando tal trabalho, que, como todo o acto poético (Aristóteles que nos perdoe), é um acto de amor, apressar a fria desordem de um universo para o qual a humanidade fisicamente não passa de uma insignificante ocorrência.

Numa perspectiva puramente laica, a humanidade escolhe entre inexoravelmente terminar ou como um poema grandioso e trágico, mas digno do melhor de suas possibilidades, ou como uma não menos trágica comédia em que seres de excelsas possibilidades onto-poiéticas próprias e ambientais escolheram envilecer-se e envilecer o restante mundo.

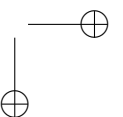
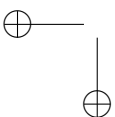


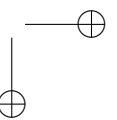
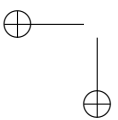
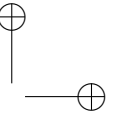
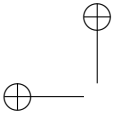


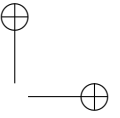
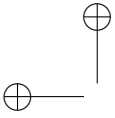
Nos termos não-laicos da referência genesíaca com que iniciámos este texto, é a escolha entre a construção de uma «cidade de Deus» universal, assim, perfeitamente ecológica, e uma cidade de bestas que tudo aniquilam.

Entre a negligência variegada e o amor constante se move cada um de nós.

Ao longo e fidelíssimo amor à poética do mundo que tem sido a vida de Joaquim Cerqueira Gonçalves, aqui deixamos a nossa homenagem e veneração.







## Capítulo 10

# Ecocentrismo e antropomania

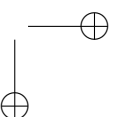
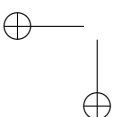
### Reflexão sobre um texto de Joaquim Cerqueira Gonçalves<sup>1</sup>

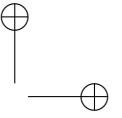
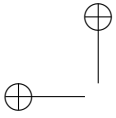
O texto do Pe. Prof. Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves, que aqui nos serve de contexto e pretexto filosófico para reflectir acerca do cerne ontológico da ecologia, é dedicado, genericamente, a pensar a questão «globalização e ecologia». No seu segundo ponto, sob a epígrafe «Entre globalização e ecologia: o ambiente», encontramos afirmações de grande importância para a compreensão dos temas «ambiente» e «ecologia» como realidades que transcendentalmente superam os habituais sentidos que lhes são atribuídos, re-situando a intuição humana sobre o «ambiente» em *matriz ontológica: a questão do ambiente é a questão ontológica da entidade mundana geral de que a entidade humana é parte integrante*, não como conjunto de «coisas estáticas», mas como *actos compostíveis* (ou, talvez, *incompostíveis*), cuja *relação*, precisamente como realidades ontológicas, há que repensar.

Que fique bem claro: é mesmo a questão da compostibilidade da humanidade com o restante do ser mundano – chame-se-lhe «ambiente» ou o que se

---

<sup>1</sup> O texto que serve de base a esta reflexão é «Globalização e ecologia» (GE), in GONÇALVES Joaquim Cerqueira, *Itinerâncias de escrita, vol. III, Escola/Ecologia*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2014, pp. 430-444. O texto deste capítulo foi publicado originalmente como: PEREIRA, Américo, «Ecocentrismo e antropomania. Reflexão sobre o cerne ontológico da ecologia, a partir de um texto de Joaquim Cerqueira Gonçalves», Covilhã, Lusosofia, 2019, [www.lusosofia.net/textos/20191226-pereira\\_americo\\_2019\\_ecocentrismo\\_antropomania.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20191226-pereira_americo_2019_ecocentrismo_antropomania.pdf).





quiser – que está em causa: em causa não como capricho académico, político ou vulgarmente cultural, mas como questão ontológica. Ponha-se, então, a questão ecológica como deve ser posta, isto é, como «coisa ontológica», como acto ontologicamente entendido: *é ontologicamente possível a co-existência da humanidade e da restante realidade, precisamente a não-humana?*

A questão pode pôr-se de um modo diferente, mas que corresponde ao mesmo profundo questionamento: *cultura e natureza são compatíveis?* Adiantamos, já que, para o Pe. Cerqueira, «cultura» é compatível com «natureza» desde que não seja uma cultura de morte,<sup>2</sup> esta última impossível com tudo o mais, pois, para poder subsistir, tem de ser ao modo dos parasitas, sobrevivendo, apenas, até que aniquile esses de que vive e, assim, tudo destruindo. É precisamente esta faceta, possível e realizada, da cultura como parasita da natureza que põe a questão da possível co-existência humana com a natureza.

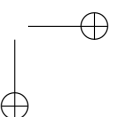
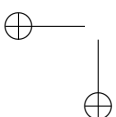
Uma cultura de vida implica, sempre, um sentido de comunidade, de literal convivência e co-existência com a natureza, tomando desta isso de que se necessita – em sentido forte – e retribuindo-lhe não com a violência do parasita, mas com a ternura do amante que bem-quer ao amado. É a lição profundamente franciscana do cultíssimo Francisco de Assis, irmão de todo o natural, mesmo da morte, esta entendida não como castigo, mas como meio de metamorfose entre mundos, o da natureza e dos seres humanos e o de Deus e dos seres humanos. De notar que a diferença reside em que no ‘mundo’ de Deus não há natureza, pois não há dela carência – não há, aliás, carência alguma.

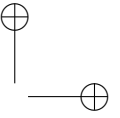
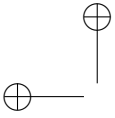
Esta última afirmação implica que não haja algo como a natureza na eternidade, o que implica, por sua vez, que a noção comum de natureza seja posta de parte e se retorne ao sentido original de *natureza como um brotar de ser*, do mundo como um brotar de ser. Ainda neste sentido, a natureza surge, em absoluto, no mito judaico-cristão, quando Deus cria o mundo, como *acto móvel do mundo*.

*A natureza é o acto móvel do mundo.*

---

<sup>2</sup> Expressão muito cara a Cerqueira Gonçalves, pela negativa, e que pode ser bem entendida através da leitura do capítulo desta mesma obra, intitulado: «Em louvor da vida e da morte – ambiente: a cultura ocidental em questão». Não está esta «cultura ocidental», sobretudo na sua faceta civilizacional, rapidamente a caminhar para o seu ocidente definitivo, isto é, para a sua morte, e morte sem metamorfose, possível, sequer?





Natureza é, assim, precisamente, o *movimento ontogénico permanente do mundo*. Para Francisco, o Pobre-exemplar, nada de mal, neste sentido, pode haver na natureza, pois esta é como a operação permanente da caridade divina.

Ora, esta posição, que é ontológica, implica que *tudo o que é natural é bom*. A posição de Francisco compreende-se melhor, se se perceber que, se se eliminar o elemento humano do mundo, tudo o que fica é *apenas* bom, necessariamente bom: não há maus terremotos, etc. É, pois, o elemento humano que faz a diferença quanto à presença de algo que possa receber o nome de «mal» no mundo.

Esta posição situa a questão ecológica, mesmo a contemporânea, exactamente no seu lugar ontológico próprio: é o ser humano – *quando é mau* – que qualifica negativamente a realidade ecológica, esta em seu sentido mais lato possível: sem a presença humana, lembra-se, não há problema ecológico algum.

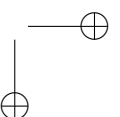
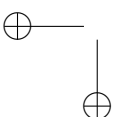
Exemplifique-se, não com elementos eruditos, mas com elementos retirados da realidade hodierna. Imagine-se o descongelamento maciço do gelo existente no planeta Terra: se não houvesse seres humanos, em que residiria exactamente o problema ecológico?

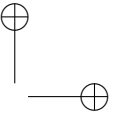
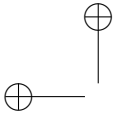
Imagine-se a irradiação solar grandemente aumentada e uma falha natural qualquer no escudo natural anti-radiação que o planeta Terra possui: se não houvesse seres humanos, em que residiria exactamente o problema ecológico?

Imagine-se a atmosfera, ao nível da troposfera, recebendo incontáveis milhões de toneladas de dióxido de carbono, provenientes, por exemplo, de erupções vulcânicas ou da libertação a partir de hidratos de carbono de origem natural, se não houvesse seres humanos, em que residiria exactamente o problema ecológico?

Imagine-se uma nova colisão de um novo grande corpo celeste com o planeta Terra, que produzisse algo de semelhante ao que se pensa ter acontecido com a queda de um corpo gigante no que é hoje a zona geográfica do Iucatão, se não houvesse seres humanos, em que residiria exactamente o problema ecológico?

Imagine-se que uma ‘outra Ilha de Santorino’, ainda maior do que a real, com muito mais massa, explodia e provocava um maremoto muito maior do que todos aqueles de que há registo, se não houvesse seres humanos, em que residiria exactamente o problema ecológico?





Imagine-se, por fim, uma grande escassez de peixe nos mares, lagos e rios, de animais e de vegetais em toda a parte, se não houvesse seres humanos, em que residiria exactamente o problema ecológico?

A conclusão é clara: *sem a presença da humanidade, nem sequer pode haver algo como um «problema ecológico»*. Nem sequer pode haver um «problema natural» ou «na natureza», pois mesmo estas concepções são estranhas à natureza, são especificamente humanas e marcadamente antrópicas, isto é, centradas no modo próprio de ser da humanidade.

Então, *o problema ecológico radica na humanidade, não na natureza*.

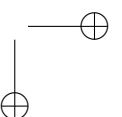
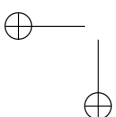
Poder-se-á perguntar: não residirá na «natureza humana»? Sem querer entrar na indecível discussão acerca do que seja a «natureza humana», discussão sempre marcada por auto-referencialidade insanável, assinale-se que, se natureza é movimento, então, o que estaria em causa na eventual «natureza humana» seria uma qualquer questão de movimento.

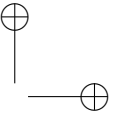
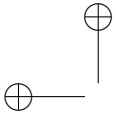
Ora, é precisamente na realidade ontológica do movimento humano que reside a questão ecológica: como agem os seres humanos? *Qual a qualidade* – mesmo em termos da quantidade da sua acção, pois a quantidade, neste âmbito, gera necessariamente qualidade – *da acção humana?*

A questão posta deste modo é falsa, pois assume como real algo que é apenas do domínio nocional, talvez conceptual, se houvesse acordo acerca do que define o conceito de se ser humano. A questão real é: «como age cada ser humano como parte de um mundo em que a sua acção, precisa e exactamente, cria, pela negativa, pela negatividade possível da sua acção concretizada, a “questão ecológica”»?

Como ajo eu, como ages tu, como age ele, como agimos nós, ...?

Quer se saiba quer não; quer se queira saber quer não se queira saber, o ser humano, todo, cada um, faz parte do mundo, mundo que é não apenas «um ecossistema», mas *o único ecossistema que conhecemos* sendo nós parte dele integrante. Os únicos dois exemplos aparentemente exógenos a esta condição seriam os *habitats* provisórios, efémeros, das tripulações das viagens espaciais, especialmente aqueles *habitats* instalados nos módulos de excursão lunares e nas cápsulas de comando orbitais, bem como os *habitats* também provisórios, se bem que não tão efémeros, constituídos quer pelas estações orbitais de ensaio, a americana e a soviética, quer pela actual estação espacial orbital internacional.





Foi usado propositadamente o termo «aparentemente» porque todos estes ecossistemas não imediatamente terrestres são, todavia, extensões do grande ecossistema terrestre, devidamente adaptado através de tecnologias e técnicas adequadas. Apenas quando se for capaz de descobrir um ecossistema não terrestre algures, podendo nele viver-se sem extensão do ecossistema terrestre, se poderá falar com verdade num «novo ecossistema».

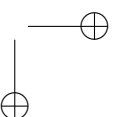
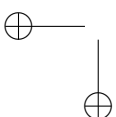
Sem sair do registo laico deste estudo, é possível pensar-se o mundo narrado no início do *Génesis* como um planeta natural, mundanamente cósmico, em que uma qualquer nave espacial tivesse deixado o casal Adão e Eva (há, aliás, teorias tão inteligentes quanto a deste exemplo que andam por aí no mundo das cosmologias acríticas explicando o inexplicável) nesta mesma Terra, então naturalmente tão prístina quanto o Deus da *Bíblia* proclama a sua.

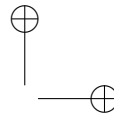
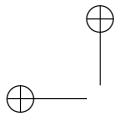
Não haveria Deus, não haveria revelação, não haveria espírito transcendente, não haveria diabólica serpente. Como agiriam Adão e Eva se fossem seres humanos como nós somos e não bestas naturais com forma exterior humana? Alguém acredita que a sua acção fosse diversa do que foi a acção dos vários «Adão» e das várias «Eva» que por este planeta têm andado desde que há humanidade?

Que cultura teria sido a deles? Uma cultura de cuidado com o ambiente, com a natureza terrena, de que não fazem parte, ou algo de semelhante ao que tem sido a história comum da humanidade, de parasitismo da natureza, no que a acção humana tem de excessivo quanto ao que toma da mesma natureza? Não é neste excesso que reside a questão ecológica? Tem, assim, a questão ecológica origem religiosa? Não, não tem, pois nada impediria que o casal inicial alternativo, prosaico e irreligioso, cometesse os mesmos atentados contra a natureza.

*A origem da questão ecológica é, assim, cultural, como produto da acção humana; esta origem é irredutível a qualquer outra: é do cerne ético, do cerne decisivo da acção humana que nascem os problemas ecológicos, e, com eles, a questão ecológica. De nada serve dizer que a culpa é de Zeus ou de Deus, porque, por exemplo, nenhum deles fuma e deita beatas para o chão, até porque, para os ateus, aqueles nem sequer existem.*

O deus nosso de cada dia do caos ecossistémico *sou eu*, através de todas as acções que ponho no mundo e que atentam contra tal equilíbrio ecossistémico. A grande questão, possivelmente resolutive dessortra questão ecológica, se se for capaz de responder adequadamente, é esta: pode o ser humano, isto é, a





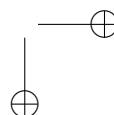
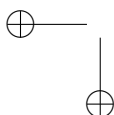
humanidade como totalidade dos seres humanos, co-existir com o ecossistema geral «Terra»?

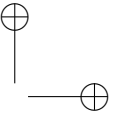
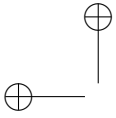
O drama da questão é possivelmente trágico: se a resposta for positiva, esta coincidirá com o trabalhoso drama continuado de uma acção integrada no ecossistema terrestre, passível de permitir a subsistência humana, dado que a do ecossistema geral não é afectável radicalmente pela presença humana, não havendo nesta hipótese qualquer tragédia;<sup>3</sup> se a resposta for negativa, então, a tragédia revela-se em toda a sua plenitude, *pois o ecossistema terrestre evacuará, mais cedo ou mais tarde, a humanidade, a fim de poder subsistir. Subsistirá sem a espécie humana.*

Ora, se se pensar bem em muito do que se vai hodiernamente dizendo e escrevendo a propósito da questão ecológica, percebe-se, assim, que esta não consiste no que vulgarmente se apregoa, mas na expressão variegada do *medo*, mais propriamente, da *angústia* que esta escolha produz em quem pensa nesta possibilidade natural de eliminação da espécie humana, que não é opção cultural, psicológica, sociológica, política ou mesmo ética, mas lógica, ao nível da lógica que serve a ontologia própria do ecossistema terrestre, impossível com uma humanidade em grande parte depredatória e que põe em causa o bom funcionamento natural do ecossistema: a realíssima ecologia, que não é passatempo académico ou politológico, ou ciência, mas *o acto real do sistema natural constituído pelo planeta Terra, em suas relações.*

É neste contexto, não certamente com estas palavras, que são nossas e não do Autor aqui estudado, que se move o pensamento onto-ecológico de

<sup>3</sup> A acção humana é capaz de afectar grandemente o ecossistema, sobretudo se se pensar na utilização de instrumentos poderosíssimos como são as armas nucleares. No entanto, a destruição de qualquer possibilidade ecológica em termos, por exemplo, de vida, só ocorrerá quando a interacção com o Sol determinar condições gerais de tal modo incompatíveis com qualquer forma ecossistémica que todas as possíveis até então sejam anuladas definitivamente. Se ocorrer a dilatação do Sol ou uma sua eventual explosão, tudo o que é compatível com a imaginação cénica terrestre a que estamos habituados sofrerá uma metamorfose radical, podendo mesmo o planeta Terra desaparecer como tal, numa nuvem de gás ionizado, de plasma. Apenas um evento desta magnitude pode ter este efeito. As poluições que nos incomodam, por exemplo, são isso mesmo: poluições que *nos incomodam* e que podem até fazer-nos desaparecer, mas são, cosmicamente, feitas à imagem e semelhança da nossa mediocridade, não são comparáveis, em termos de grandeza física, com um Sol em expansão. Há que dar conta da nossa cósmica impertinente mania das grandezas, mesmo se concordamos com Pascal quando nos alça a grandes alturas espirituais de coisa consciente esmagável pelo cosmos. Mas isso é Pascal.





Joaquim Cerqueira Gonçalves, de que salientamos os seguintes pontos, que se consideram fundamentais.

No princípio deste seu segundo ponto de reflexão no texto sobre «Globalização e ecologia», Cerqueira Gonçalves pensa o ambiente como «função mediadora [...] entre globalização e ecologia». Não nos debruçamos, aqui, sobre a globalização, pelo menos directamente, antes nos interessa perceber o que é «ecologia», pelo que se avança, já, para a noção de «ambiente».

O Pe. Cerqueira, imediatamente situa o interesse contemporâneo pelo ambiente no lugar lógico que historicamente a este compete. Note-se que este é um lugar histórico, sociológico, psicológico, ético e político – em sentido escolar fraco, não no sentido motor fundamental da acção humana e da sua transcendência horizontal que entretece a realidade actual humana; este lugar de interesse parece ser tudo, menos ontológico; nele, parece importar tudo menos o ser de isso que se denomina como «ambiente». A centração é, assim, antrópica:

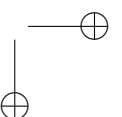
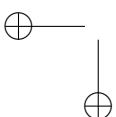
«A noção de ambiente, não sendo inteiramente nova [nota]<sup>4</sup>, ganhou foros de cidadania quando a degradação das condições do *habitat* no planeta mostrou que a vida do ser humano não podia ser dissociada da do meio em que estava inserida. Aliás, esta relação foi sempre reconhecida no que concerne às realidades biológicas [nota]<sup>5</sup>, das quais o ser humano faz parte, mas da qual tende a distanciar-se, para realçar a sua chamada natureza específica, a racionalidade.»<sup>6</sup>

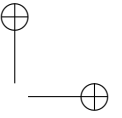
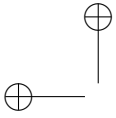
A atenção hodierna ao ambiente não releva de um cuidado ontologicamente fundado no ser quer dos elementos constituintes do ambiente quer neste como um todo dinâmico e necessariamente relacional, mas do medo que os efeitos da degradação ambiental sobre os seres humanos pode provocar e já está a provocar a um tal nível que o habitual desprezo pelo ambiente foi substituído por uma atenção ao mesmo.

<sup>4</sup> Transcreve-se a nota, dada a sua importância em termos de erudição: «*Meio*, expressão que se deve a Jens Baggesen, enquanto que a de ecologia foi criada por Ernst Haekel.»

<sup>5</sup> Transcreve-se a nota, dada a sua importância em termos de erudição: «M. Heidegger recorda isto mesmo em *Ser e Tempo*, §12, referindo-se a K. E. von Baer. Também costuma ser lembrada a obra de Johann von Uexkuel, *Ambiente e Mundo Interno dos Animais*, já de 1909.»

<sup>6</sup> (GE), p. 432.





Ora, esta atenção deve-se a uma reacção ao medo das malfeitorias que os seres humanos *podem sofrer*, não a qualquer forma especial de amor para com o ambiente em si mesmo e por si mesmo. É, ainda, um modo antrópico de funcionamento da acção humana, reactiva, em função do seu exclusivo interesse. Trata-se de uma racionalidade reactiva.

Toda a reacção é um acto de motivação passional e heterónoma, logo, é um acto fundamentalmente heterónimo, negador do que deve ser a autonomia humana. Então, grande parte do que é apresentado como proclamada ou auto-proclamada «consciência ambiental» não é mais do que uma reacção de medo e existe apenas em função de tal medo; nunca existiria sem tal medo, pelo que se desmente, assim, que haja, em quem deste modo pensa e reage, qualquer verdadeiro interesse ontológico: o que há é o interesse de salvar a sua própria existência nem que para tal se tenha de se preocupar com o ambiente, sendo-se, deste modo, ambientalista ou ecologista a contragosto.

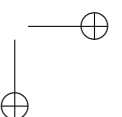
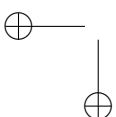
Ora, *a atitude ecologista / ecológica é uma atitude espiritual*, em que o acto do ser humano em consonância com o todo ambiental, de que fazem parte todos os seres humanos, é sempre um acto de *bem-querer activo* ao todo do ambiente, isto é, é um acto de amor para com o ambiente, todo, sem excepções.

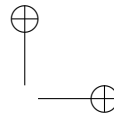
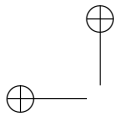
Não é esta realidade que se encontra na maioria do que se anuncia publicamente como «ecologista», sempre defendendo interesses, que são, também sempre, necessariamente parciais. Não há e não pode haver uma ecologia parcial, porque não há ambiente parcial: não há meio meio-ambiente ou algo de identicamente estulto. A realidade ambiental de que os seres humanos são parte é apenas uma e é insecável.

Não há, por definição, lugar algum no ambiente terrestre que não possa ser afectado pela má acção ecológica (anti-ecológica, de facto) dos seres humanos. Provavelmente não há já qualquer lugar pensável, pelo menos da parte correspondente ao ambiente que está ligada às camadas gerais superiores do planeta Terra, atmosfera incluída, que não esteja já definitivamente poluído, sobretudo se se tiver em consideração a poluição radioactiva, que tem uma capacidade de ubiquidade impassível de ser atenuada muito menos impedida.

A propósito desta centralidade antrópica, que designa como «omnímoda e arrogante referência humana»,<sup>7</sup> diz o Autor estudado:

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 432.





«Esta continuou – e continua ainda hoje – de tal modo absorvente que, na verdade, não é do ambiente que se trata, mas apenas do ambiente humano, o que de certo modo amplia a ilusão da onnipotência das formas humanas. Esta nota ganha importância e flagrante actualidade, se for recordado o habitual equívoco que domina a militância dos defensores do ambiente: mesmo que estes não olhem exclusivamente para o ser humano, a sua preocupação, no entanto, circunscreve-se, fundamental e egoisticamente, à humanidade. Neste contexto, mais do que de ambientalistas, deve falar-se de antropómanos.»<sup>8</sup>

A quem estiver atento ao que se passa no mundo, sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial, em que estiveram em confronto concepções ecológicas totais, isto é, cosmovisões totais, algumas totalitárias, e em que a questão da definição cosmológica da humanidade não foi resolvida, permanecendo em aberto, as palavras acabadas de transcrever servem de substancial síntese do que está em causa e em curso nos dias que são os do primeiro quartel do século XXI.

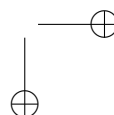
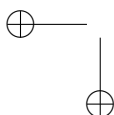
A questão ambientalista ocupa o lugar deixado em aberto pela inconclusiva disputa acerca do que a humanidade quer fazer de si e do mundo em que existe. É esta uma questão ecológica – sempre o foi, ainda que com nomes diversos; é esta uma questão antropológica – sempre o foi, e sempre o foi como, precisamente, *questão antropológica*.

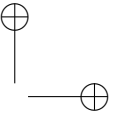
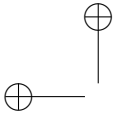
Ora, o erro persistente reside em ser a perspectiva antropológica míope quanto à sua radicação ontológica na vastidão de um comum ser, de que depende e a que, em última análise, não se pode opor, como já o velho mito ecológico do livro do *Génesis* proclamara ao eliminar ecologicamente as cidades híper poluídas de Sodoma e Gomorra, fazendo notar que poluição é poluição, não interessa de que tipo é, e que só há ontologicamente um remédio para a poluição extrema, que consiste em erradicar a sua fonte, de preferência definitivamente.

A cessação da centração antropomaniaca do hodierno movimento ecológico reactivo – não de uma ecologia integral como acto espiritual de absoluta consonância com o ser do mundo, sem depredação, sem tirania, qualquer – não dependerá de uma clara *consciência*, talvez ainda nebulosa, de qualquer

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.





modo de tipo nocional e incoativo, *de que, precisamente, reside na centralidade antropomaniaca o problema ecológico?*

A angústia indisfarçada – de quem tem pavor de sofrimento e morte – que tal hodierno movimento transmite não dependerá de se ter a vaga noção de que o remédio ecológico definitivo passa pela eliminação, por aniquilação ecológica, assim económica, da antropomaniaca humanidade?

Todavia, quer do ponto de vista teórico quer do ponto de vista da relação da teoria com a possível prática e mesmo com a real prática, houve, senão um «tempo», pelo menos um «kairos», em que, nas palavras do Autor:

«A articulação da vida humana com o ambiente parecia traduzir, à primeira vista, o esbatimento do antropocentrismo, a caminho de um equilibrado ecocentrismo, que colocava o ser humano num *sistema orgânico de constitutivas relações* [sublinhado nosso]. Não obstante, porém, esse esforço, o distanciamento artificial do ser humano, relativamente ao meio, nunca foi vencido. Se a inextricável conexão com o ambiente indicava a insuficiência, não necessariamente negativa, do ser humano, que não poderia subsistir dissociado do universo, nem por isso deixava de considerar o ambiente em função da omnímoda e arrogante referência humana.»<sup>9</sup>

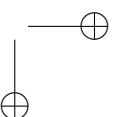
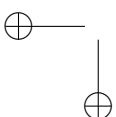
A questão ecológica, independentemente da sua ainda centração antropológica – antropomaniaca quando se recusa a ser de outro modo – na questão da consciência, existe desde que o ser humano se auto-arvorou em dono de um mundo, que é um conjunto integrado universal de entes, relação de domínio que não é verificável senão por meio da ilusão de posse, fonte de toda a problemática ecológica.

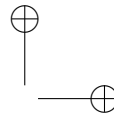
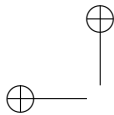
Esta *mania de posse* acompanha o ser humano desde que há dele notícia legível. Não é, assim, situada num qualquer tempo a questão ecológica: a relação do ser humano com o ambiente ou foi sempre uma relação de respeito ou uma relação de não-respeito, não havendo propriamente meio-termo, entre estas duas alternativas.

Deste modo, a questão ecológica acompanha os seres humanos sempre que estes não se limitam a *usar* o meio em que estão, e de que são parte

---

<sup>9</sup> *Ibidem.*





constituente, mas deste *abusam*, abusando de si próprios, tendo ou não disso consciência, apenas como forma de justificar o seu sentido psicológico de posse, ilusório substituto de um sentido ontológico de *se ser*, precisamente de se ser humano como parte de um cosmos sinfonia.

Não há aqui qualquer forma de utopia, apenas o que o próprio Pe. Cerqueira Gonçalves escreve, em notável frase de síntese: «*sistema orgânico de constitutivas relações*», expressão que já encontramos umas linhas acima.

O ambiente, a ecologia não como coisa pensada ou coisa académica ou coisa política disputada, mas como *acto do mundo* é exactamente *sistema orgânico de constitutivas relações*.

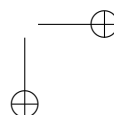
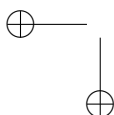
Deste sistema, fazem parte os seres humanos, mas também fazem parte todos – mesmo todos – os outros seres, da simples molécula de H<sub>2</sub>, ao complexíssimo vírus, ao também complexíssimo ser humano, à também complexíssima «polis» humana em que o planeta já se transformou. Todos seres diferentes, mas todos entes contribuintes para que o sistema, simplesmente, seja, pois este é e é apenas algo de metaforicamente orgânico como um todo – e realmente é-o literalmente em partes suas –, todavia, é mesmo isso que é posto pelas constitutivas relações, sem as quais, simplesmente, não é e não pode ser.

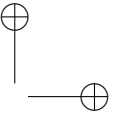
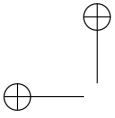
Então, a grande questão ecológica é uma questão de *sistémica das relações entre os constituintes do ecossistema geral*.

Ora, nunca houve qualquer problema com os demais constituintes como problematicidade exógena relativamente ao sistema: é o ser humano que se instituiu perversamente como fonte de problematicidade exógena ao sistema, embora dele faça parte. Não reside neste mui laico mecanismo humano o sentido profundo de uma agência satânica, precisamente essa que, de dentro do sistema, age nele como se algo de estranho fosse, ao modo de um cancro?

Não será a antropomania ao modo de um cancro ecossistémico? Sabe-se como os ecossistemas lidam com os parasitas, como o cancro, eliminando estes com a própria acção destes ao eliminar as suas vítimas.

Então, numa altura em que a antropomania é reforçada ao querer resolver-se as questões ecológicas com um ainda maior afastamento da humanidade do ecossistema através de um ainda maior reforço tecnológico e técnico que procure lidar com os problemas ecológicos, não se está a acelerar a caminhada para a morte da humanidade, ecossistemicamente entendidas, quer a humanidade quer a sua morte?

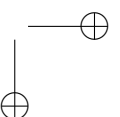
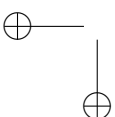


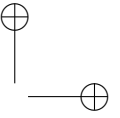
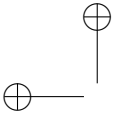


O bom caminho passa pelo abandono imediato do supérfluo de que *se tenha*, de que *haja* consciência, afinando cada vez mais a consciência da superfluidade da maior parte das posses, até que se possa *viver*, não apenas sobreviver, *apenas com o que é necessário*, ou, então, com isso que, através do respeito pelos mecanismos ecológicos, seja ecologicamente ciclável (e re-ciclável), como, por exemplo, naturalmente a água é.

Sem este sentido ecológico, o ser humano é apenas pó, que a natureza se encarregará de reciclar noutra coisa qualquer.

Neste sentido ecossistémico verídico, ninguém mais terrenamente laico do que Francisco de Assis, mas também ninguém mais celestialmente religioso: simbolicamente, tudo se joga entre haver sol ou não haver sol, o «irmão Sol» – e nós com ele.





## Capítulo 11

# Por uma ecologia não-antropocêntrica

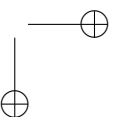
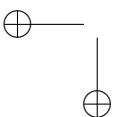
### A posição teórica de Joaquim Cerqueira Gonçalves, ofm<sup>1</sup>

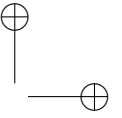
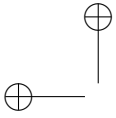
Joaquim Cerqueira Gonçalves é dos poucos verdadeiros ecologistas que conhecemos. Todo o seu pensamento e toda a sua vida de que temos notícia – tendo com ele privado alguns muito bons e belos anos – têm como base, verdadeiro fundamento radical, uma atitude, intelectual e vivencial, ontológica que é indiscernivelmente ecológica, em sentido pleno. Jogando com a redundância: o seu interesse é o ser em seu «topos» e «oikos» próprios.

Como metafísico que também é, interessa-lhe o ser transcendente e transcendental, único comum e único incomum; como ontólogo, intelectual e praticamente, interessa-lhe o ser dos e nos seres, os entes, gerundamente sendo, sentido tão bem captado e manifestado pela língua Inglesa no seu «being», este «present continuous», este presente contínuo, esta ontológica contínua presença do ser na forma da infinita diferença que ergue os seres a partir da

---

<sup>1</sup> Usamos como motivo e base de reflexão o capítulo «Globalização e ecologia», pertencente à obra de GONÇALVES Joaquim Cerqueira, *Itinerâncias de escrita. Vol. III: Escola/Ecologia*, Lisboa, INCM, 2014, pp. 430-444. Este estudo foi publicado originalmente como: PEREIRA, Américo, «Por uma ecologia não-antropocêntrica. A propósito da “ecologia e globalização” segundo Joaquim Cerqueira Gonçalves», in *Itinerarium*, Ano LXXII, 214, Junho-Abril 2016, pp. 53-60.





sua também infinita pertença a uma mesma base ontológica, que é o limite metafísico absoluto que os separa, a todos, do nada, também absoluto.

Ora, se se perceber, como Joaquim Cerqueira Gonçalves (doravante, JCG) intui, que este lugar único dos seres em inter-acção é, não a casa do ser – derivada –, mas a casa dos seres, a sua única casa, pois não há outra, percebe-se que a ontologia é necessariamente «oiko-lógica», ecológica.

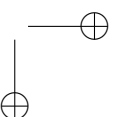
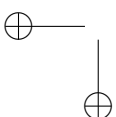
«Ecologia» é, assim, um outro nome para ontologia e não pode haver uma ecologia séria que não seja, mais do que «ontológica», verdadeiramente ontologia, mas também não pode haver uma ontologia séria que não seja de tal modo ecológica que seja uma verdadeira ecologia.

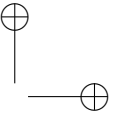
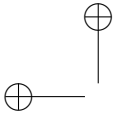
Percebe-se também, a razão fundamental pela qual a ecologia é fundamentalmente uma disciplina e uma atitude filosófica; mas também a razão pela qual a filosofia é necessariamente ecologia ou não é filosofia alguma, mas apenas um vão, infecundo, e, por vezes, prejudicial acto de auto-complacente suicídio mental.

Esta filosofia essencial e substancialmente ecológica é em acto de trabalho de campo, tendo a vida de JCG sido a de um pensador reflexivo sobre o diferente ontológico derramado em todos os recônditos do que, assim derramado, constitui a presença do ser: do mais elevado problema metafísico escotista, à mais concreta questão bioética, por exemplo, procura-se a inteligência literalmente onto-lógica que lhes dê resposta, pois JCG não se fica pelo cómodo lugar do insatisfeito filósofo, que também é, mas não tem medo de encontrar respostas, sempre provisórias neste nosso lugar do movimento, que, quando encontradas, revelam o sábio, provisório como tudo o mais, sim, mas fértil, como os campos primaveris, que não se limitam a *uma* primavera, morrendo e renascendo, como o filósofo, da sabedoria, para a sabedoria. Esta sua sabedoria tem sido útil a muitos, alguns gratos.

O próprio pensamento de JCG é ecossistémico, fundado sobre a positividade ontológica da vida e também da morte. O «bios» que constitui o ápice da realidade íntegra não apenas os viventes, mas também tudo o que lhes é co-presente. Tal integração é dinâmica – potente – e cinética – em movimento, em acto, e acto de diferenciação, que sobrenada um comum fundo de dom de possibilidade de ser.

Em lateral e sinfonia ecologia, o acto ontológico próprio de cada coisa não começa e termina nela, mas transcende-a na e pela relação com todas as





outras, individual e universalmente consideradas. Eis o ecossistema: fundamento, acto próprio, transcendentalidade, transcendência.

Tal ecossistema é necessariamente global e não é algo que se restrinja apenas a uma qualquer «Gaia», mas implica o universo como um todo. Modo franciscano de olhar o mundo, dir-se-á. Sim, como modo ontológico de perceber que todo o universo – criatural, no caso do pensamento de JCG – é o verdadeiro ecossistema, a verdadeira, agora sim, casa do ser. Melhor, o ser, nos seres, é esta casa em construção, não algo que lhe seja ontologicamente anterior. O acto ontológico é a casa do ser. A linguagem uma sua parte.

Porque tudo é ontologicamente suporte de tudo – não é uma questão de solidariedade, sempre exteriorista –, como nada pode ser sem que tudo seja, “perto” ou “longe”, *tudo é*, em tal acto, *irmão*: Francisco e JCG não são idealistas românticos apaixonados pela beleza efémera das coisas, antes intuem, genesiicamente, que, nesta absolutamente necessária *inter-acção entre-poiética e onto-poiética*, criadora, portanto, sendo tudo imprescindível para que tudo possa ser e seja, tudo é, nisso, bom, constituindo, assim, uma filadélfia ontológica.

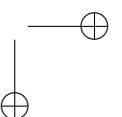
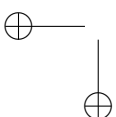
Esta atitude é a mais realista possível, pois é aquela que intui a importância ontológica relativa e absoluta de cada ente. Francisco e Cerqueira são realistas ontológicos e, por isso, ecologistas genuínos.

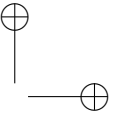
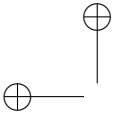
Pode, deste modo, ter JCG uma posição crítica relativamente à ecologia na sua relação com a globalização no modo concreto como se tem vindo a manifestar.

Na p. 442 da Obra que aqui nos enquadra, diz JCG: «O respeito que não seja fundado no amor e no afecto poderá não agredir, mas também não cuida, ficando-se numa relação formal não beligerante, mas destituído de sintonia com a vida.». Este breve trecho compendia o pensamento de JCG sobre este tema e merece ser devidamente reflectido.

Estamos a falar, mais do que de «ambiente»,<sup>2</sup> de ecossistema global ou, se se quiser, de «mundo», em sentido onto-ecológico. Para que se possa viver e pensar de uma forma ecológica não-falsa ou não-mentirosa, há que abandonar qualquer veleidade antropocêntrica ou mesmo antrópica, no que diz respeito à ecossistémica universal, em que, de facto, nós, seres humanos, nos integra-

<sup>2</sup> Ver reflexão do Autor, pp. 431-433.





mos, mas de que – ecossistemicamente – mais não somos do que uma parte entre outras, por muito especiais que nos julguemos.

Mesmo a mítica religiosa que põe a dita «natureza» ao serviço do ser humano, não faz desta objecto de escravatura ou de jogos nihilistas, mas constitui-a como encargo amável com que se deve viver biossistemicamente em simbiose, não em comensalismo, muito menos sob a forma parasitária.

Ora, a humanidade, por vezes com fundamentação mítico-religiosa, tem vivido biossistemicamente de forma ou comensalista ou parasitária na relação com os demais membros do ecossistema, muitos deles, aliás, também humanos. O antropocentrismo é bio-aniquilador, só precisando de tempo suficiente para realizar plenamente tal efeito.

Por isso, tem logicamente JCG de, ao falar de «respeito», mencionar os necessários «amor» e «afecto». Este amor e este afecto não são as habituais paixões burguesas – aliás, muitas delas subjacentes à agressão ecossitémica –, mas remetem para um, citamos, p. 441: «encontro privilegiado, fecundo e convivencial com a realidade.». Nós acrescentamos: com toda ela, mesmo com a morte, a dos outros que se finam; a nossa, nas suas diferentes formas, mesmo a terrível, mas irreduzível, objectiva (como morte de nós como sujeito, relativa ou absolutamente).

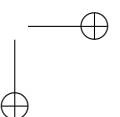
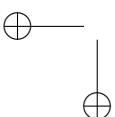
O amor é um acto. É um acto de bem, isto é, um acto de aumento de positividade ontológica. Assim sendo, o amor é um acto ontológico, na forma ontopoiética. Amar é criar. É, deste modo, a forma privilegiada de encontro com algo cujo bem não apenas se deseja, mas se quer e querendo se *realiza*.

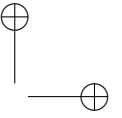
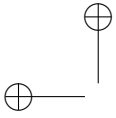
O são convívio ontológico do ser humano com o restante ecossistema é um acto de amor, em que se procura e realiza não o que é bom para mim, mas para o ecossistema como um todo, isto é, e numa santa ironia, também para mim, mas sem que esta consequência subjectivamente positiva seja o motor do acto de amor: é a sua justa recompensa, mas porque obedece a uma lógica que transcende toda a forma de antropocentrismo.

Pode perguntar-se: no plano teórico, tal é de uma grande beleza e simplicidade, mas e na realidade concreta, na sua imensa complexidade, como agir segundo este amor?

Fácil não é.

Situamo-nos, também aqui, no campo complexíssimo e difícilimo do bem-comum, não já num sentido ético-político, derivado, segundo, mas num sentido ecológico, ecossistémico universal, assim ontológico.





Caso a caso – e o movimento ecossistémico é não só uma concomitância imensa de casos, mas uma sua ininterrupta sucessão/duração ontológico-poiética –, quando se impõe a acção humana ecológica, o que fazer, como agir? Como amar, no concreto do seu movimento ontológico, o ecossistema?

O trecho de JCG transcrito ajuda-nos: passivamente – e passivamente não se ama –, a não-agressão constitui um limite mínimo de possibilidade de sobrevivência, por via de uma negatividade que permite uma positividade precisamente mínima: ignora-se o ecossistema (não se percebe muito bem como) ou age-se nele com uma acção que não o prejudica, o que, sendo assim e relativamente, já é uma forma de bem. Nada de bom se acrescenta, mas nada de bom se elimina (também não é fácil perceber concretamente como).

Estamos a discorrer sobre uma forma humanamente automática de lidar com o ecossistema, como se de duas peças de uma engrenagem se tratasse, mas sem que essa engrenagem sirva um bem, pois, não sendo assim, a colaboração acrescenta bem, o que, transpondo para a acção humana, dará necessariamente um acto de amor.

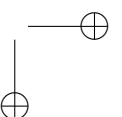
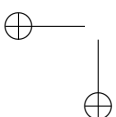
Com a certa brevidade que é sua característica, JCG arruma como insignificante a simples não-agressão: não é humanamente relevante. Humanamente relevante é mesmo a acção, a que outro termo presente na citação se refere: o *cuidado*.

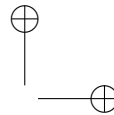
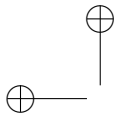
*Amar é cuidar.*

Todavia, cuidar não é uma reacção, antes é uma verdadeira acção, que não necessita de outra provocação para além da decisão de quem, assim ama.

Não se cuida de alguém ou do ecossistema porque esse alguém ou esse ecossistema não está bem. Também, mas não só nem fundamentalmente: fundamentalmente, porque se quer o bem de isso de que se cuida. Cuida-se do bonsai ou do planeta não porque um ou o outro estejam doentes, mas porque um e o outro podem ser melhores, mesmo que estejam no ‘mais óptimo’ dos estados imagináveis.

No entanto, o pensamento, que não é só imaginação, mostra-nos que, logicamente, a menos que tudo colapse no nada, esse bem, assim relativo, pode ser superado por um bem ainda melhor, dependente da minha acção, não para meu bem, mas para bem de isso (de que o meu bem pode e deve fazer parte, de forma integrada, não antitética).





Como já foi visto anteriormente, o melhor bem do bonsai, do planeta, do ecossistema universal só me faz bem – posso é ser estúpido e não o perceber –, mas o amor de que fala JCG não passa por aqui, mas pela gratuidade absoluta.

Só esta gratuidade pode permitir o «encontro [...] convivencial com a realidade» (p. 441), pois apenas a gratuidade permite o convívio: sem ela, não há convívio, mas parasitação, que é impossibilitação do com-vívio, porque mata o outro, lenta ou celeremente.

Concretamente, posso não cuidar do bonsai: ou o restante ecossistema substitui isso que é o cuidado por algo de estritamente natural – o que o cuidado nunca é – (não sabemos é como é que o bonsai continua a ser um «bonsai», produto não-natural e que depende de um cuidado não-natural), ou a pequena árvore morre.

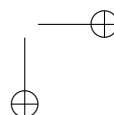
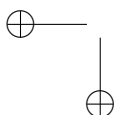
Transcendendo as questiúnculas de tipo psicológico, ontologicamente, há que perguntar: sem o bonsai, o ecossistema fica melhor? E se este destino trágico do bonsai fosse também o de tudo o mais? Neste ponto, prestamos homenagem ao «imperativo categórico», de Kant, e seu alcance ontológico na acção humana, quer Kant aceite o «ontológico» quer não: este está bem presente no sentido precisamente ontologicamente positivo que apenas o imperativo categórico garante na acção humana, postas as premissas filosóficas como Kant as põe.

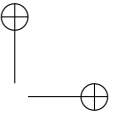
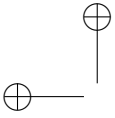
Não conseguimos imaginar um Francisco de Assis a afirmar que o ecossistema ficaria melhor sem o bonsai, provavelmente porque a intuição ontológica – e metafísica – que suporta toda a sua missão de liturgia ao bem do mundo (ecossistemicamente entendido e trabalhado) consiste precisamente na visão finita – mas com que abertura, exactamente ao infinito! – do bem universal, ao modo análogo como o seu Deus viu infinitamente que o criado é bom, após cada dia de divina ontopoiese.

Bem sabemos que no mito inicial do *Génesis* não há literais bonsais, mas as ontológicas e transcendentais sementes estão lá e estão lá precisamente porque toda a criatura, individual e universalmente considerada, é boa em acto e boa potencialmente assim que sai das mãos do criador.

Deus, criador do ecossistema universal, criou-o perfeito – parece que apenas o próprio e Leibniz perceberam tal<sup>3</sup> –, na sua essência, na sua substância, nas relações que movimentam. Eis o primeiro grande acto de cuidado, aliás,

<sup>3</sup> A quem teremos de acrescentar pelo menos Francisco de Assis e JCG. Ironias à parte, são





de tal modo poderoso que foi criador. Sendo assim, todo o acto de cuidado, porque cria bem na forma de possibilidade ontológica através de si ofertada e impossível sem si, é um acto de criação.

Mesmo quando introduziu o elemento potencialmente poluidor, precisamente o ser humano, fê-lo de modo ecologicamente perfeito, pois inseriu-o perfeito no meio da perfeição. Porém, o ser humano, em sua perfeição própria e irreduzível, trazia a capacidade de dizer não à perfeição absoluta do ecossistema. E usou-a.

E este é o ponto mítico fundamental na história da ecologia universal: o aparecimento da poluição por acção do único agente poluidor possível: o ser humano.

«O mito diz» que a causa da desarmonia ecossistémica é o ser humano através não da sua acção em geral, mas da sua acção que, em vez de cuidar do ecossistema, o que implica seguir o caminho do seu bem-comum, agride o ecossistema, pervertendo o bem-comum ecossistémico em exclusivo bem de e para o ser humano – simbolizado pela quebra da regra de não ir à macieira colher maçãs cuja recolha *não lhe competia*.

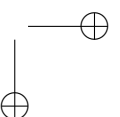
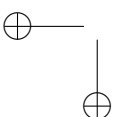
É este excesso profundamente estúpido que está sempre como motor de cada acto que atenta contra o bem do ecossistema. O «pecado» é o acto poluidor do bem ecossistémico universal e é coisa não-subjectiva, mas profundamente objectiva, e daqui, desta profundidade objectiva, isto é, ontológica negativamente, provém a sua gravidade, dramaticidade e, por vezes, tragicidade.

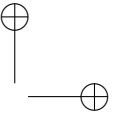
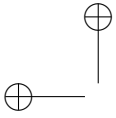
Se fosse coisa subjectiva, teria no mal feito o absoluto subjectivo da recompensa, que seria da mais poética justiça, aí vivendo e morrendo. O contaminador contaminar-se-ia apenas a si próprio, nisso se anulando. Tal não teria repercussão objectiva em termos ecossistémicos? Todavia, há sempre trânsito objectivo e é este que constitui o mal em termos ecológicos quando o que transita é um acto de diminuição ontológica, sobretudo na forma da possibilidade de ser.

O ser humano não foi capaz de respeitar o ecossistema, amando-o. Quis servir-se dele e teve como recompensa precisamente uma vida reduzida num ecossistema reduzido e reduzido por acção sua. É esta a situação em que nos

---

muito poucos os seres humanos que realmente acreditam na bondade radical do ser. Tal tem consequências trágicas.





encontramos, situação que é a de uma civilização e cultura de morte, morte do amor, tema tão caro a JCG.

A opção adâmica é o fundamento mítico (e lógico, se se perceber o que o mito quer dizer) da «antropomania» de que JCG fala na p. 432. Aplicado a certos ‘ambientalistas’, este termo enquadra perfeitamente também a perversão epistemológica a que JCG se refere e que consiste fundamentalmente num cientificismo que privilegia «a universalidade» e escamoteia «a singularidade, na qual os entes se manifestam» (p. 434). No entanto, esta singularidade, porque é uma singularidade ecossistémica, é uma singularidade imensamente complexa e imbricada, integrada, sinfonia ou tendencialmente sinfonia, não podendo ser confundida com algo de simplificado.

Não há e não pode haver simplicidade no concreto da realidade, precisamente porque ela é ecossistémica. Assim sendo, a perversão principal da epistemologia cientificista assenta em «modelos sagrados de epistemologia moderna que recomendava, para obter luz e eficácia, o expediente de redução do complexo ao simples» (p. 431).<sup>4</sup>

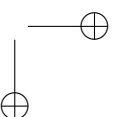
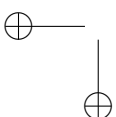
O acto criador é sempre um acto sintético e é esta capacidade sintética que revela o verdadeiro poder actual do criador. O acto de análise é um acto de poder de fracos, o único acto de que os fracos dispõem.

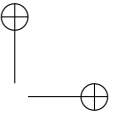
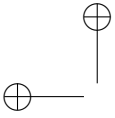
A ciência contemplativa é uma ciência que cria sentido através de um acto criador, precisamente esse que deixa que haja uma consonância absoluta entre isso que se contempla e isso que contempla. A criação acontece, segundo a inteligência, quando isso que contempla se transforma no sentido de isso que é contemplado.

A ciência analítica, que parece dar tanto poder a quem a pratica, tem de *destruir* para obter o poder de poder ilusoriamente reconstruir, pois *nada é reconstruível*: apenas uma sua imagem se obtém. No entanto, aqui reside o prémio perene de tal ciência: a vitória na forma de uma ilusão, por vezes grandiosa, de poder através da posse de algo que não passa de um fantasma da coisa analisada. Ora, o sentido que um fantasma dá é um fantasma de sentido.

---

<sup>4</sup> Não se confunda esta crítica de JCG com uma crítica a Descartes, sem fundamento, gratuita. Descartes usou de processos de simplificação metodológica com o fim de entender, dentro das limitações que reconheceu como poucos da inteligência humana, a imensa complexidade do acto de pensamento, que nos constitui como realidades lógicas, não como coisas materiais a que se acrescenta magicamente o pensamento.





O princípio de incerteza de Heisenberg veio pôr ordem lógica na ambição ilógica da ciência analítica em querer chegar ao mesmo resultado que a ciência contemplativa. Não pode e não pode por razões lógicas que dizem respeito à própria estrutura epistemológica analítica, de que a relação do analista com o analisado faz parte.

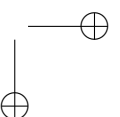
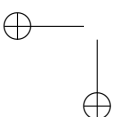
O que é uma limitação lógico-ontológica de uma forma de se fazer ciência parece compensar-se através do poder que tal forma dá a quem a pratica. E, num mundo tornado fantasma, tal é verdade. Porém, não passa de um poder de fantasmas sobre fantasmas. O ser das coisas escapa para sempre a tal modo de fazer ciência. Tolice, sem dúvida, todavia, na realidade comezinha do poder, não é o ser das coisas que interessa, antes o poder dos seres humanos sobre elas, como bem percebe o Platão que põe Sócrates em diálogo agónico com Trasímaco, no «Livro I» da *Politeia*.

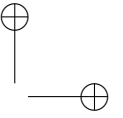
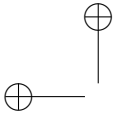
Bem sabemos, mas mal praticamos. Abreviando: esta forma de poder enferma do mesmo mal que o mito de Midas denunciou há muitos anos. Todo este poder através de formas fantasmáticas sobre um mundo que se vai ilusoriamente transformando em fantasmas escravos nossos terá como resultado tornarmo-nos imperadores de um mundo de fantasmas, que até podem ser de ouro. E depois? Nada.

A mensagem com que JCG termina o seu texto não é – como o próprio Autor não é – negativista: há uma urgência de alteração da «organização social humana» (p. 444) e, como fundamento, há que reencontrar a «dinâmica da instância ontológica» (*ibidem*). A tarefa de persuadir as pessoas de que devem passar de uma dinâmica (e cinética) de poder e de posse a uma dinâmica de amor é assustadora devido à sua vastidão, mas tem de ser realizada, sob pena de acabarmos mesmo como Midas.

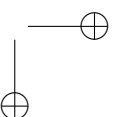
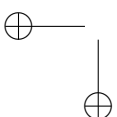
No entanto, esta tarefa é possível. Se as gigantescas estruturas que mal-governam o mundo continuam impondo modelos de poder, que passam sempre por dinâmicas e cineses analíticas, isto é, destrutivas, compete a quem está localizado em micro-instâncias trabalhar no sentido de mostrar que é possível saber e viver, e saber viver, sendo nisso não-fantasmaticamente poderoso, procedendo diferentemente através de modos que privilegiem a síntese, a construção, a criação, não a análise, a destruição, a aniquilação.

Como Platão, na estrita senda do Mestre Sócrates, percebeu, é através do magistério paidético que tal acção melhor pode ser exercida. Assim, e como Joaquim Cerqueira Gonçalves sempre fez, compete sobretudo ao pedagogo



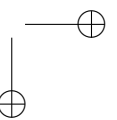
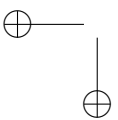
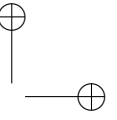
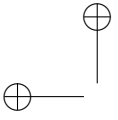


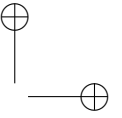
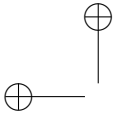
o encargo de mostrar como se pode amar a realidade, agindo nela não como quem a quer violentar, mas como quem a quer contemplar no seu melhor, como Deus contemplou.



**Parte II**

**Ética e política**





## Capítulo 12

# O sentido de «consciência», segundo Manuel da Costa Freitas<sup>1</sup>

Na obra do Pe. Manuel da Costa Freitas, intitulada *O Ser e os seres*, Vol. II,<sup>2</sup> encontra-se um estudo de síntese dedicado ao termo «consciência». Na realidade, o breve estudo trabalha propriamente a consciência como acto, a partir do termo que se lhe refere.

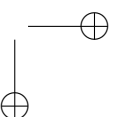
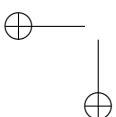
De notar que qualquer estudo que se refira à consciência coincide, como estudo, com o próprio acto de consciência em que tal estudo foi realizado: não há actividade humana alguma que não corresponda a uma qualquer forma de consciência. Não há actos humanos inconscientes, o que pode haver é movimentos humanos dos quais isso que se movimenta não tem consciência, como se de um mero pedaço de matéria totalmente ininteligente se tratasse.

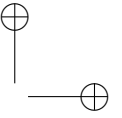
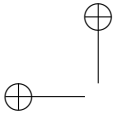
Este corolário, que se infere de uma leitura atenta do estudo aqui em análise, põe necessariamente em causa formas de pensamento como, por exemplo, certas facetas do freudismo, que postulam actos humanos inconscientes. Não se discute que haja movimentos inconscientes nos corpos humanos, o que se contesta é que tais movimentos possam ser considerados «humanos»

---

<sup>1</sup> Texto original, inédito.

<sup>2</sup> FREITAS Manuel Barbosa da Costa, *O Ser e os seres. Itinerários filosóficos*, Vol. II, Lisboa, Verbo, 2004, pp. 82-85.





(plena ou propriamente humanos), para lá de se darem numa materialidade provisoriamente adstrita ao que se considera ser um corpo humano.

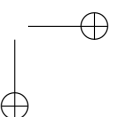
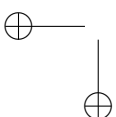
Um corpo humano em queda, mesmo um cadáver humano – que não é um corpo humano senão tomando «corpo» em sentido meramente físico –, pode estar em movimento em sentido estritamente físico – e, de facto, está sempre, nos níveis mais finos da materialidade –, mas tal não é um movimento propriamente humano: é um mero movimento material de algo que tem características humanas, mormente o cadáver, que as possui apenas ao modo de «restos» de uma humanidade em si mesma pretérita naquele pedaço de matéria.

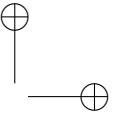
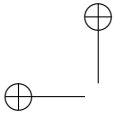
Este trecho desta análise não é um excursão, mas destina-se a centrar a questão da consciência no âmago da definição da humanidade. Nos seus vários níveis e modos, a consciência é sempre coetânea da humanidade: sem consciência alguma, qualquer seja, não há humanidade, nunca teria havido humanidade e, a partir desta, qualquer forma de cultura, por exemplo, monumentalidade ou historicidade humanas, muito menos historiografia, que, sendo propriamente de tipo epistemológico, implica consciência, como, aliás, toda a ciência.

Sem jogo de palavras, mas seguindo o que é o trilho de sentido da consciência em análise – aliás, por si própria e apenas por si própria –, pode perceber-se que toda a consciência começa por ser, de algum modo, «ciência». Ciência como que «desdobrada» e em acto de auto-posse.

Diz Costa Freitas, referindo-se inicialmente à consciência como acto psicológico, mas logo transcendendo tal nível para um nível propriamente epistemológico e gnosiológico, com alcance ontológico, p. 82:

«Psicologicamente e em sentido estrito, a consciência designa o conhecimento concomitante ou cumulativo dos próprios actos ou estados internos no preciso momento em que são vividos ou experimentados. Na medida em que experimentamos e vivemos os nossos actos ou estados internos, para além do conhecimento do conteúdo objectivo de que são portadores, sabemos que eles existem, temos deles consciência. A consciência envolve, portanto, um duplo saber ou um saber cumulativo: é um saber de algo que como tal se sabe.»





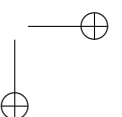
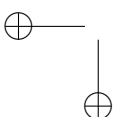
Este breve trecho seleccionado é um autêntico tratado de filosofia da consciência e de teoria do conhecimento, precisamente ao nível do seu fundamento último, a exacta consciência como o único acto que institui o ser humano como é dito, na célebre expressão de Aristóteles, «animal lógico». Realidade em acto inteligente, ou «animal possuidor de lógica», que remete para o acto humano como posse inteligente de «logos», de sentido. Que nos diz este breve parágrafo da lavra de Manuel da Costa Freitas?

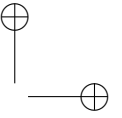
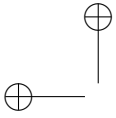
O termo «psicologicamente» não deve ser entendido ao modo moderno das várias psicologias da superficialidade comportamental, que eliminam o sujeito humano; mas também não deve ser lido ao modo das psicologias modernas que se situam no extremo oposto, em que, precisamente, se relega o humano para âmbitos vários de «inconsciente», assim eliminando também a humanidade em tal acto, que não pode ser propriamente humano porque não é, precisamente, consciente.

O âmbito psicológico aqui em causa é clássico e diz respeito ao que cartesianamente se põe como paradigma da inteligência humana em acto. Não se trata do «cogito», realidade cartesianamente falsa,<sup>3</sup> mas do absoluto do acto de inteligência que a si própria se possui como tal, a si própria se entende de forma desdobrada. Este é o acto que Descartes verdadeiramente descobre, em tempos modernos, se bem que a sua descoberta formal e material seja agostiniana, a partir do erro: mesmo que erres, para que possas logicamente – e ontologicamente, domínio que decorre do lógico e não o recíproco – errar, tens de ser e de ser na forma que és, em absoluto, como acto de sentido, de pensamento. O mais é acto de fé, quer em Santo Agostinho quer em Descartes. Acto de fé num ser infinito em acto e sempre verdadeiro.<sup>4</sup> Este acto de fé é, ainda, parte do mesmo acto de pensamento, sua forma especial de «realidade objectiva».

<sup>3</sup> Na verdade, Descartes nunca chega a um «eu penso» fundamental, mas a um «há um acto de pensamento, nisso absoluto, em que algo como isso que se designa como “eu” surge em concomitância com tudo o mais, que é, sempre, “realidade objectiva” de pensamento» (as aspas não se referem a qualquer citação, mas ao que realmente é o dado fundamental que Descartes encontra no limite da sua pesquisa). O mais, a haver, vem depois e sempre a partir deste absoluto acto de pensamento na forma, única, de um «pensa-se».

<sup>4</sup> Cfr., de Agostinho *Cidade de Deus*, «Livro XI», Capítulo XXVI; e de Descartes, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, toda a obra.





*O âmbito psicológico é, deste modo, o acto em que todo o ser humano como acto de sentido ocorre.*

O mais é total negrume, do ponto de vista do sentido, logo, da própria realidade ontológica, que é sempre, não se esqueça, onto-lógica, isto é, do sentido do ser ou do ser como sentido, ou não é coisa alguma.

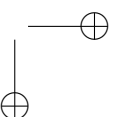
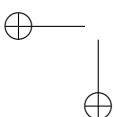
Neste «lugar lógico» que é *o ser humano como acto de inteligência*, «a consciência designa o conhecimento concomitante ou cumulativo dos próprios actos ou estados internos no preciso momento em que são vividos ou experimentados» (p. 82). Toda a consciência, é, assim, um acto duplo em concomitância, nunca em sucessão a este nível, ou desdobrado, mas sempre unitário e indissociável, de conhecimento, isto é, de inteligência que tem como «realidade objectiva» (termo cartesiano) própria isso que é *o sentido de isso* que surge em tal acto.

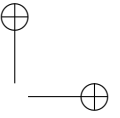
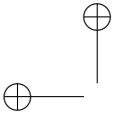
No entanto, nada surge em tal acto que não tenha imediatamente a nota concomitante de se apresentar *com* isso que serve de suporte lógico a tal acto de apresentação. É a este suporte lógico que se chama «sujeito», de que se deriva, depois, o sentido, por exemplo, de pessoa: esta é a unidade irreduzível de sentido em acto de relação lógica com o que se apresenta em acto de inteligência.

Sem isso que se apresenta e sem isso em que se apresenta, não há realidade humana alguma, por simples carência total de «dado», de «matéria pensável», de «experiência» (mesmo da kantiana «experiência possível»), de «vida», qualquer.<sup>5</sup>

Este horizonte de consciência não implica necessariamente – aliás, impede necessariamente – um qualquer «idealismo» porque ou por ausência de «matéria pensável» ou por absolutização do acto de pensar, que passa não a ser «ideal», mas «tudo», isto é, a ser uma nova forma de dizer o mesmo que antes de se tentar a redução idealista, não há propriamente um «idealismo», mas ou nada, absolutamente, do ponto de vista do sentido, *ou se substitui o que era a noção de realidade do ser por uma outra*, que a recobre com uma designação diferente, e apenas; antes, constitui a evidência – consciente – de que tudo ou é da ordem do sentido ou, simplesmente, não é de modo algum. É nada (estranha expressão); não é coisa alguma (expressão correcta).

<sup>5</sup> Ver nosso estudo: *O transcendentalismo de Kant e a ontologia*, publicado on-line em [www.lusosofia.net/textos/pereira\\_americo\\_transcendental\\_kant\\_ontologia.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/pereira_americo_transcendental_kant_ontologia.pdf).



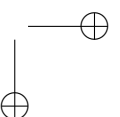
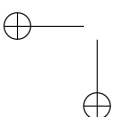


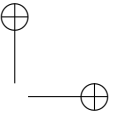
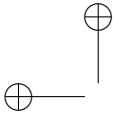
O termo «psicologicamente» que encontramos no início da citação é, assim, representante epistemológico de toda esta, muito resumida, complexidade lógico-onto-gnosiológica. Coincide com a expressão que também se encontra na citação, «nossos próprios actos ou estados internos»: estes actos ou estados coincidem com *o todo do acto humano enquanto realidade objectiva*, quer dizer, enquanto *absoluto de sentido que constitui o próprio da vida humana* e sem o que, de humano, nada é: mesmo um cadáver humano necessita de um sujeito humano terceiro que o tenha como realidade objectiva ou acto interior de inteligência para que sequer possa ser cadáver. Não há cadáveres para lá dos actos de inteligência que os põem: é-se sempre cadáver no seio da vida inteligente de alguém-outrem.

Estes actos são o que Costa Freitas designa, neste contexto, como «conhecimento». Em termos de consciência, o conhecimento é cumulativo e concomitante. Cumulativo, pois o próprio sentido de conhecimento implica uma dualidade (nunca um «dualismo») num mesmo acto, em que o dado e isso a que o dado é dado estejam presentes em tal mesmo e único acto. Este sentido percebe-se melhor usando o termo francês correspondente, «connaissance», que literalmente significa co-nascimento: quando se dá um acto de conhecimento, duas realidades nascem em uníssono, isso *que se conhece* e isso *que conhece*.

Todavia, isso que conhece, no acto humano que conhecer sempre é – não sabemos como ocorre em outros seres que eventualmente “conheçam” – *também se conhece*, também a si próprio se conhece como *ontologicamente presente* em tal acto; isso que se conhece só se conhece na relação necessária com o que conhece: é sempre um «eu sei» e não um «sabe-se». É aqui e apenas aqui, neste «lugar lógico», que o «pensa-se» se metamorfoseia, ou se descobre, em forma de «penso». «Pensa-se que penso». Nunca ‘penso que se pensa’. O idealismo reduzido a um ser humano pensante de mundos é impossível. Não é possível qualquer outra forma de idealismo por impossibilidade absoluta de auto-poiese de realidades objectivas por si próprias.

Por outro lado, não há «sujeitos inconscientes» da sua condição de suporte do acto de conhecer – mesmo que seja efémera e dada acto a acto, fica por responder a questão do que une tais actos, permitindo uma sucessão que cria realmente o que a pessoa é como acto de continuidade semântica própria e irreduzível –; não há acto de conhecer sem que isso que conhece se conheça-conhecendo. Na sua complexidade, a consciência é isto.





É sempre na consciência e como acto de consciência que quer o ser humano quer, com ele, o mundo que lhe é correlativo, adquirem ser como acto de sentido. Neste âmbito noético-ontológico, todo o ser é apenas na forma do sentido e o sentido coincide, em absoluto, com o que a consciência é como acto.

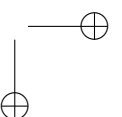
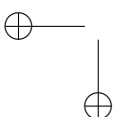
Reforçamos a ideia de que tal não é o mesmo que um «idealismo», mas corresponde à intuição de que ou tudo é na forma do sentido ou nada é, absolutamente, por causa da ausência total de sentido. A consciência é, assim, o acto do sentido, em que ser humano e mundo se dão como realidades «lógicas», de «logos». Nada mais há.<sup>6</sup>

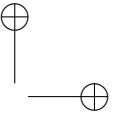
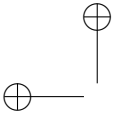
No entanto, se tudo emerge «semanticamente» como acto de consciência, esta não é monotónica: pelo contrário, é politónica ou polifónica, se se preferir. A polifonia da consciência é virtualmente infinita, o que implica que os sentidos possíveis a ocorrer como forma de acto de consciência sejam também eles infinitos, virtualmente.

Estruturalmente, não apenas a consciência é um acto único desdobrado, como se pode ler tal desdobramento, qualitativa e ontologicamente, do seguinte modo, p. 82:

«[do saber] Precisamente como saber concomitante só nos pode ser dado de modo implícito, como que fundido ou sobreposto na unidade indissolúvel de um só e mesmo acto concreto. O seu desdobramento nos diversos elementos que o integram supõe a intervenção da reflexão, só possível pela emergência ou distância do sujeito espiritual em relação quer ao conteúdo das suas experiências quer às próprias experiências. Daqui a divisão da consciência em directa ou espontânea e indirecta ou reflexiva. A primeira consiste na simples advertência ou percepção imediata da realidade presente aos nossos actos [...] A segunda caracteriza-se pela incidência da reflexão sobre os próprios actos internos, como conhecer, sentir, querer, etc.».

<sup>6</sup> Ganha um outro sentido a afirmação joanina segundo a qual, «no princípio era o “logos”». Este princípio não é algo de cronológico, mas significa que tudo tem como princípio ontológico o «logos». Tudo tem o seu ser «logicamente» neste «logos», que é o próprio Deus em relação com o criado.





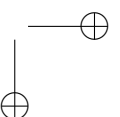
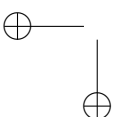
A consciência directa coincide com o acto de presença do que se dá espontaneamente como acto de consciência, já na sua forma de acto uno-duplo, mas sem qualquer especial atenção reflexiva: é o puro dado, como acto em que o sentido basicamente surge, p. 82: «A consciência directa identifica-se, por assim dizer, com os fenómenos conscientes, tendo a mesma intensidade e duração que eles (consciência do mundo externo, consciência concomitante, etc.).»

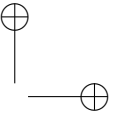
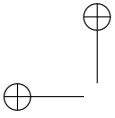
Já a consciência indirecta é o acto que expressamente corresponde à atenção que no acto de consciência – é sempre o mesmo e único e uno – incide sobre isso que se dá como acto de consciência espontâneo, p. 82: «Dirigida a atenção para os próprios actos internos, estes adquirem um novo ser (intencional) enquanto representados ou tematizados pelo pensamento.»

Este modo estrutural-lógico da consciência – que é transcendental, isto é, que é universal e necessário, quer dizer, não pode não ser e, sendo, é assim sempre – tem como apoio último – que se revela primeiro logicamente, em anterioridade lógica, que implica uma anterioridade ontológica – ser *suportado por um juízo*, p. 82: «A consciência reflexiva só se completa no juízo de consciência. Aí se afirma expressamente o que na consciência directa é vivido ou percebido implicitamente: a existência real de um sujeito e suas afecções ou estados internos.»

Sem este suporte lógico-ontológico, e porque a consciência é o único «topos» do ser como seu conteúdo em acto, nada haveria no que diz respeito ao sentido, o que é indiscernível de dizer que nada existiria por total ausência de referência qualquer possível. Sendo assim, pp. 82-83:

«Urgindo a reflexão, a consciência revela-se, para além de simples termo de relação cognitiva sujeito-objecto, como realidade permanente, una e imutável, subjacente a todos os fenómenos conscientes não só presentes como também passados (memória). Com efeito, os fenómenos psíquicos sucedem-se ininterruptamente no campo da consciência não como elementos isolados e justapostos mas fundidos numa unidade dinâmica a que William James chamou “corrente da consciência”. Todos estes fenómenos apresentam como característica essencial o referirem-se a um mesmo eu que permanece idêntico e imutável através do fluir constante dos seus estados e representações.»



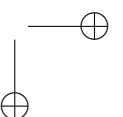
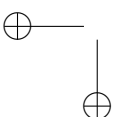


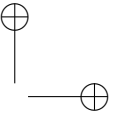
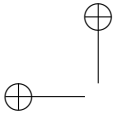
Assim como, para Heraclito, o incessante movimento que constitui o acto do mundo implica um absoluto que logicamente sirva de eixo unitário de tal mesmo movimento, a que ele chama «Logos» e que é o «absoluto do movimento», isso que, único, não se move, pois, se se movesse, significaria que todo o movimento cessaria e, então, nada, absolutamente nada, também a não atomização e não absoluta irrelativização de todos os actos de consciência uns a respeito dos outros implica que haja um qualquer suporte lógico para tal diversidade, que transforma esta numa unidade actual, apenas presente, sejamos claros, quando a consciência está em acto.

No entanto, sem esta unidade activa dos actos de consciência, que os refere a uma unidade lógica, não haveria senão unidades singulares e transcendentalmente irrelativas de actos de consciência.

Não é este modo da consciência que a nossa experiência nos dá, experiência que é acto de consciência quer como primária quer como reflexiva: em nenhum dos níveis há um necessário caos de actos de consciência, mas um contínuo de actos, contínuo, que é, também em acto, indiscernível do que é a consciência.

Assim sendo, «consciência» é o modo de reflectir isso que o ser humano é na forma de um acto de inteligência, inteligente de si próprio e capaz de se criticar como tal, que, enquanto dura, coincide com o ser humano como unidade de sentido, como «unidade lógica». Também e talvez fundamentalmente, se encontra no princípio do ser humano o «Logos», sentido que é a essência e a substância do acto de consciência.





## Capítulo 13

# «Para que serve ser bom?» ou Do absoluto mínimo

### Ontologia e ética na obra de Raul Brandão *Os pobres*<sup>1</sup>

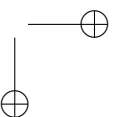
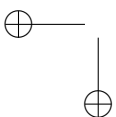
A comovente e preclara escrita de Raul Brandão transmite uma intuição do ser haurida por meio de uma atenção perfeita à infinitesimal actualidade da manifestação da essência do que é, patente na presença absoluta de tudo. O que a sua escrita nos reporta não é fruto de repetida desbotada memória ou proteica fantasmática imaginação, mas de um acto pleno de inteligência de um ser que, raro, opera integralmente como imediato eco interior do prístino som do puro acto de ser.

Imediata ressonância do som criador, da criadora luz, a inteligência de Raul Brandão é, e a escrita de Raul Brandão manifesta proximidade absoluta com o acto mesmo do que é. Daqui lhe vem o poder de dizer com tamanha exactidão o que cada coisa é, na sua manifestação.

Lidas com a merecida atenção, as palavras com que nos agraciou alertam-nos para uma experiência íntima da vibratibilidade do acto, para a consonância entre essa mesma vibração, que nos transcende, e a vibração que somos, acto de composição entre uma proposta de sentido, que nos advém, e a sintonia de que somos capazes, sintonia que depende da mesma atenção, da mesma

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente como: PEREIRA, Américo, «Para que serve ser bom? ou Do absoluto mínimo: Comentário ontológico-ético à obra de Raul Brandão *Os Pobres*», in *Itinerarium*, Ano LII, nº 184, Janeiro-Abril de 2006, pp. 93-189.



abertura, da pureza de um acto que, por mais pobre que seja, é sempre capaz de, a partir do milagre do absoluto, presente nessa mesma pobreza, oferecer o pouco que tem à fecundação multiplicadora do infinito de possível riqueza, que só não é próprio seu se o negar. Nesta negação, reside a verdadeira, absoluta *pobreza*.

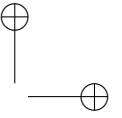
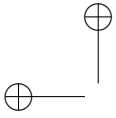
O presente texto é uma simples e comovida homenagem à grandeza de um homem bom que soube, como poucos, intuir *a grandeza absoluta do ser*, presente no mais ínfimo recôndito do real e do real humano. Uma visão santa e santificadora.

Raul Brandão é um homem muito profundo: são as intuições presentes na sua obra que no-lo provam. Neste particular texto, *Os pobres*, assiste-se como que a uma epifania do absoluto, uma verdadeira teofania, a partir da experiência do absoluto mínimo ontológico presente na existência dos personagens. Cada um deles, mormente através do sofrimento, descobre *o absoluto da sua própria presença*.

A escolha dos *pobres*, e de pobres materialmente considerados, propicia um ambiente ontológico próximo do paradigmático pelo drama de Job: os pobres são aqueles que nada mais têm, para lá de si mesmos; nada, para além do que lhes é absolutamente próprio. A ausência dos chamados bens materiais deixa-os em situação de quase completa nudez económica e política. O seu possível auxílio só será encontrado ou no seu foro mais íntimo ou no amor de alguém, seu semelhante. Se semelhantes não houver, apenas restará o socorro do bem próprio de sua mesma ontologia. É o ser Homem reduzido à sua essência e nada mais.

É o sofrimento que põe o Homem perante o abismo da possibilidade do seu acto: sem segurança alguma, sem auxílio algum, para além daquele que o bem presente no seu âmago lhe pode prestar. A uns, o sofrimento faz delirar, renegar o bem que possivelmente em si há. Em vez de se reconciliarem com o bem que os habita, potenciando-o em bem maior, dele se distanciam, reclamando um bem maior, mas dado, exógeno. E, então, não se actualizando esse dado, têm de *roubar o bem dos outros*, o pouco que a estes resta, a fim de colmatar as lacunas do seu bem próprio.

Todavia, o bem que vem de fora, roubado à possibilidade de outrem, não é bem algum, pois, retirado de onde era absoluto bem, passa a relativo mal, isto é, relativo bem, nunca cumprindo cabalmente o papel ontológico que se quer que tenha, mas de que é incapaz, pois, está erradicado. Este mal de carência



e incompletude ontológica exacerba-se e, então, não lhe basta roubar o acto possível do outro, tem de atentar contra o bem restante, que, para si, funciona como escândalo: assim se explica como, para certos Homens, o bem alheio é ontologicamente ofensivo e tem de ser aniquilado.

A incapacidade de potenciar positivamente o bem próprio incoativo, esse, sim, dado, leva ao desespero do bem, mas a um desespero absoluto, a um desejo de redução de todo o possível a uma mesma impotência, a *transformar a possibilidade de tudo em absoluto nada*.

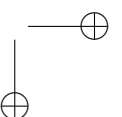
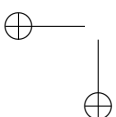
É este desespero de uma ontologia possível que explica a maldade presente em certos personagens menores de *Os pobres*, daqueles que, não só não se compadecem dos seus manifestos irmãos de desgraça, mas se transformam nos seus maiores carrascos, numa manifestação do poder dos verdadeiramente fracos, que apenas conseguem afirmar-se violentando aqueles que parecem ainda mais fracos, sobretudo os indefesos.<sup>2</sup>

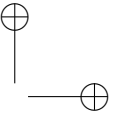
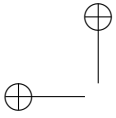
Os personagens nobres do texto das suas fraquezas fazem força; os personagens não nobres da sua fraqueza fazem violência: é o ser do outro, o absoluto da sua presença que os incomoda, e, quanto melhor aquele é, mais o incómodo é grande, pois mais se manifesta a possibilidade de sublimação da aparente pobreza ontológica em menor pobreza, isto é, em maior riqueza.

Se ninguém puder elevar-se acima da pobreza ontológica inicial, esta aparece como um absoluto incontornável, definidor da condição humana, baliza fundamental da sua possibilidade e justificação da única bondade possível, a da maldade.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Esta atitude de ódio ao ser, baseada no desespero do ser próprio, recobre boa parte da história da humanidade. Quanto mais esta desespera da possibilidade do seu ser, mais aguda se torna a maldade que visa reduzir o ser de tudo a nada, dando, deste modo, razão ao desespero daqueles que desesperam do seu mesmo ser. O acto de ser do Homem, na sua plenitude actual, não necessita de mais do que transformar a sua possibilidade em essência realizada, actual, plena na realização sua de suas possibilidades. A estas, nenhum ser faz obstáculo; pelo contrário, todo o ser contribui, no seu mesmo acto próprio, para o seu enriquecimento: quanto mais actualidade houver em todos os actos, mais rico de actualidade o meu acto é, pois o meu acto faz-se com o acto dos outros, em uma *compossibilidade necessária*, propiciadora da ontologia de tudo. No limite, o meu acto tem como possibilidade o infinito da actualidade possível, absolutamente. Ora, esta realiza-se na diferenciação de infinitos actos, separados pelo que os diferencia, mas unidos pela mesma infinitude que os sustenta. Cada acto menorizado menoriza o todo e menoriza o meu acto. A maldade minha, que quer a diminuição ou a extinção do acto do outro, se triunfar, diminui o meu próprio acto.

<sup>3</sup> Certas hodiernas posições, de matriz materialista, reduzem o ser humano exactamente ao





Todavia, se alguém for capaz de se relevar desde o mesmo baixo nível ontológico inicialmente manifesto, então a segurança da necessária maldade desaparece, mostrando *esses que se elevam* que é possível transcender um estado inicial de pobreza ontológica, aparente, fazendo brotar um manancial secreto, presente na aparente pobreza congénita. Por esta razão, a virtude, toda a virtude, tem de ser abatida: *a existência de um ser humano virtuoso é o desmentido da necessidade do mal* – basta que um Homem seja bom<sup>4</sup> para que a possibilidade da bondade seja provada e a necessidade do mal infirmada.

Ora, a maldade necessita da cobertura “metafísica” da “evidência” da “necessidade” do mal; sem ela, está condenada. Aqueles que não aceitam o império do mal, aqueles que querem elevar a sua potencialidade de bem têm de ser removidos ou, pelo menos, silenciados.

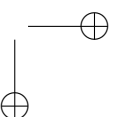
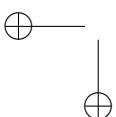
### **Movimento infinito, dor infinita, amor infinito**

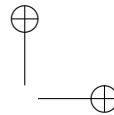
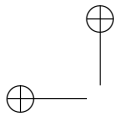
«Assim a vida. É um rio de lágrimas, de brados, de mistério. A onda turva põe as mais fundas raízes à mostra, a torrente leva consigo de roldão a desgraça e o riso; sem cessar carrega este terrível humano para uma praia onde as mãos esqueléticas dos que sofreram encontram enfim a mão que os ampara, onde os olhos dos

---

estatuto de mecânica dependência de condições necessitaristas de partida, que condicionariam em absoluto o desenvolvimento ontológico do Homem. Sejam estas condições biológicas, económicas, políticas, o ser humano é visto sempre como refém delas, por elas determinado a um destino de que não pode escapar, pois, faça o que fizer, o resultado, nas suas linhas gerais, já está traçado, pré-definido, e termina sempre em um absoluto sem-sentido existencial, que obriga também necessariamente a desvalorizar tudo o que seja positivo, tornando indiferente o bem ou o mal, dado que, no fim, se equivalem. Tanto dá salvar crianças como violá-las ou trucidá-las, dado que, no fim, tanto eu como elas iremos morrer, aniquilados: então para quê fazer uma coisa ou a outra de preferência. *Tudo vale o mesmo, isto é, tudo vale nada.* Perdido o sentido do absoluto do ser, da sua bondade, nada vale, tudo pode ser feito. Só nos surpreende o facto de quem assim pensa ainda persistir em existir, perpetuando quer o seu mal quer o mal dos outros. Essencial cobardia ou, afinal, alguma réstia de esperança?

<sup>4</sup> Bem sabemos que, perante esta afirmação, muitos dirão que «bom, só Deus». Mas Deus é bom ao modo de Deus, isto é, em acto infinito, e o Homem à sua maneira, em finito acto: o que não é desmentível é o absoluto de bondade presente na positividade de cada acto, infinitamente no acto de Deus, finitamente no do ser humano. Todavia, não é isto que está aqui em causa, mas a *qualidade de bem do absoluto presente em cada acto: em cada acto, a pura positividade ontológica que aí está presente é absolutamente boa.* O Homem bom é aquele cujo acto cumpre, na medida das suas possibilidades, esta mesma positividade ontológica. Aqui, é do estofo mesmo, ontológico, de Deus, positividade infinita em acto.





pobres, que se fartaram de chorar, ficam atónitos diante da madrugada eterna, onde todo o sonho se converte em realidade...»<sup>5</sup>

Para tal sofrimento, a morte é o único descanso, parece ser o único descanso possível, o único lenitivo eficaz, a redenção de todas as mágoas, de todas as dores, de todo o sofrimento. A vida, em vida, é um insuportável caudal de miséria e de dor. A morte é o desejo mais premente de quem sofre desesperadamente, isto é, sem poder vislumbrar qualquer outra possibilidade de horizonte, para a sua ontologia possível, que não o da continuação deste mesmo sofrimento.

No entanto, ainda assim, o autor mantém a esperança de que, mesmo sendo a vida «um rio de lágrimas, de brados, de mistério» que «sem cessar carrega este terrível humano», o impiedoso fluxo desagúe em uma novíssima praia do absoluto da diferença, vencendo a aparente indiferença perante o mal, mar de deslumbramento, a que aportam «atónitos diante da madrugada eterna» os que ganharam densidade ontológica e ontológica forma própria, por meio da pressão da dor e do buril do sofrimento.

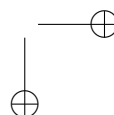
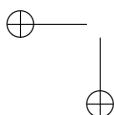
Porém, ainda se tem de perguntar «para que vive esta ralé?»,<sup>6</sup> «para que é que Deus os cria?»<sup>7</sup> Para que é que Deus<sup>8</sup> cria seres humanos, humanamente (e é esta sempre a nossa possibilidade de intuição, dado que somos humanos)

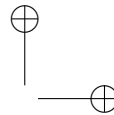
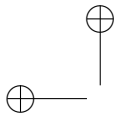
<sup>5</sup> BRANDÃO Raul, *Os pobres*, Lisboa, Empresa de Publicidade Seara Nova, S. A. R. L., 1978 (Obras de Raul Brandão), pp. 27-28. Todas as citações são retiradas desta edição, assinalada, doravante, com a sigla *P*.

<sup>6</sup> *P*, p. 28.

<sup>7</sup> *P*, p. 29.

<sup>8</sup> A pergunta só faz sentido num ambiente de horizonte último metafísico, em que o último critério de resposta seja análogo a uma vontade e inteligência com capacidade de responsabilização pelo que faz: isso é «Deus», independentemente do colorido com que se o pinte. Em qualquer outro ambiente, não faz qualquer sentido qualquer pergunta deste tipo. Por exemplo, não faz qualquer sentido perguntar «para que é que a natureza cria seres humanos destinados ao sofrimento?». A natureza não cria nem deixa de criar, limita-se a operar mecanicamente, segundo princípios e mecanismos próprios, de que se tenta compreender o funcionamento. Esta tentativa de compreensão, que tem muito de desesperada busca de poder, não logra propriamente um domínio daqueles princípios e mecanismos, quando muito uma aproximação assintótica ao seu modo de ser. No entanto, baptizando-se o produto dessa demanda e posse intelectual de «princípios» ou de «leis» ficamos todos muito mais tranquilos e convencidos de que dominamos a natureza. Esta tentativa de domínio da natureza é uma espécie de sucedâneo do frustrado movimento de dominar os deuses, que nos assombram e nos dominam, por mais «ateus» que sejamos.





aparentemente destinados ao sofrimento, ao desespero? Qual o lugar e qual o papel que assume o «enxurro humano»? Como é possível pensar-se um absoluto de bondade, perante o indesmentível *absoluto do sofrimento* de tanto e tanto ser humano? Que esperança espera a humanidade? Ou será que não há que esperar esperança alguma, desmentida em absoluto a sua possibilidade, pelo absoluto da presença do sofrimento de quem parece ter nascido apenas para sofrer?

No entanto, que sentido faz nascer apenas para sofrer? Que sentido tem, em absoluto, o sofrimento? Que ‘valor’ tem, em absoluto, a vida? Vale a pena viver? Para quê continuar a viver? Para quê continuar a viver, se tudo parece absurdo? E, se se continua a viver, será porque, no seio da aparência de um total absurdo, ainda se entrevê, fugaz frágil intuição, alguma possibilidade de sentido? Ou será pura cobardia?

*Ontologicamente, que ‘vale’ o sofrimento?* É à magna questão de Job que Raul Brandão responde em *Os pobres*.

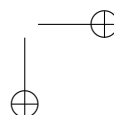
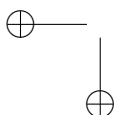
Cada uma das figuras que se movimentam no drama de *Os pobres* é como que um *laboratório da ontológica experiência do humano pelo absoluto do sentido*, do próprio sentido que o informa, mesmo que aparentemente de um modo meramente vestigial, *pobre*.

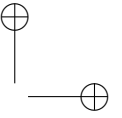
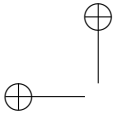
Todavia, será esta pobreza real, fundamentalmente entendida, isto é, entendida ontologicamente? Será esta gente ontologicamente pobre, porque sofre, ou será esta mesma pobreza um dom, inegavelmente terrível, de possibilidade de transcensão do imediato da sua *condição*, tanto mais difícil quanto mais fragilizado se encontra, *de ser humano*?

Teste supremo à bondade radical presente no cerne ontológico do Homem? Abertura metafísica à possibilidade do diferente segundo a dor?<sup>9</sup> É o drama do sentido, do absoluto do sentido,<sup>10</sup> o drama de *Os pobres*: a sua absoluta pobreza ou absoluta riqueza será determinada pelo desfecho daquele drama, ocorrido no absoluto da fontal interioridade, absoluto próprio de cada pessoa, no absoluto do real dado à e na sua experiência individual, na fonte absoluta de cada criatura, pois cada uma ouve

<sup>9</sup> Como que dizendo, perdoe-se a impertinência da ironia, que não estamos todos condenados à necessária similitude medíocre de um superficial hedonismo grosseiro, tão em voga nos dias de hoje?

<sup>10</sup> Drama-mãe de todas as possíveis tragédias.





«um rio que os demais não sentem. Cada criatura nascida traz consigo uma fonte, fio de água humedecendo a frincha de uma pedra ou levada impetuosa e aos jorros. É ela que tira à vida a sua secura. Em certos seres pobres e simples quase se ouve essa água correr tão amoravelmente, que dá vontade de nos chegarmos à sua beira.»<sup>11</sup>

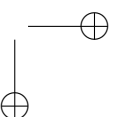
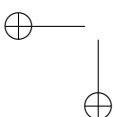
Pode ser trágico não resultar de todo o acto dramático sentido algum, isto é, sentido positivo algum, sentido ontológico positivo algum. Neste caso, revela-se a pobreza fundamental, ontológica, dado que o dom inicial não permitiu qualquer transcensão de si próprio: a pobreza era mesmo *ausência de possibilidade*, absolutamente entendida, e o pobre era mesmo radical e absolutamente destituído de possibilidade de crescer ontologicamente, condenando-o a sua pobreza a ser um autêntico nada, quando muito, uma dolorosa ilusão, fugaz frio fogo, logo extinto, para sempre extinto. Todavia, pode o drama ser apenas o meio para a pobreza dada se revelar potencial fonte de uma riqueza, que oculta, e que é dada apenas para ser merecida, actualizada, no mesmo exacto drama do ser.

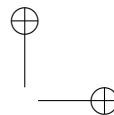
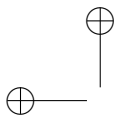
Num primeiro momento, pode parecer que a pobreza e a riqueza que aqui estão em causa são de ordem económica e política: parece que é o facto da posse de bens de tipo material que distingue os Homens uns dos outros. Parece que a pobreza e a miséria, que aqui se nos deparam, são as da privação dos meios materiais. Seria, assim, esta privação que originaria o mal sofrido pelas pessoas actuantes neste drama. No entanto, se é inegável o carácter de privação material a que estão sujeitas, já não é evidente a relação de tipo causal entre aquela privação e a sua eventual pobreza, não como entidades meramente económicas e políticas, mas como entidades globalmente humanas, pessoais.

Sendo inegável a pobreza política<sup>12</sup> destes seres, questiona-se a realidade da sua eventual pobreza humana, ontologicamente falando. A pobreza polí-

<sup>11</sup> P, p. 28.

<sup>12</sup> Não repetiremos o binómio «economia, política», dado que consideramos a economia uma parte da englobante política, existência na *polis*, de que a economia constitui a parte mais elementar e básica, de satisfação das necessidades, charneira entre o domínio propriamente biológico do Homem e o seu domínio propriamente espiritual. A política encerra, pois, para além deste domínio básico essencial, o domínio do chamado “espírito” (redução cultural), num todo cultural holístico, que contempla toda a vida relacional, inter-pessoal, do Homem.





tica é o dado ambiente, a partir do qual a actualidade política de cada ser se vai desenvolver. Como se se perguntasse acerca da possibilidade de evolução positiva, neutra ou negativa de alguém a quem foi dado ser politicamente pobre.

Será que alguém, a quem escasseiam os meios políticos de desenvolvimento, nomeadamente os económicos, está necessariamente condenado a uma outra pobreza, não já política esta, mas ontológica? Será que há uma relação causal necessária entre a chamada pobreza material e a chamada pobreza espiritual?

Será que os politicamente pobres têm necessariamente de ser ontologicamente pobres? E será que os politicamente ricos são necessariamente ontologicamente ricos? Será que a pobreza política não é superável, em absoluto, seja política seja ontologicamente? Quem é mais responsável, quer política quer ontologicamente, aquele que é pobre politicamente ou aquele que é rico? Quem dispõe de, não melhores, absolutamente, mas mais fáceis condições para poder desenvolver positivamente o seu ser?<sup>13</sup> Que responsabilidade, quer política quer ontológica, tem um «pobre», comparado com um «rico»? Que poder tem um e o outro? E que mérito?

Pequeno é o demérito de um «pobre» que, por causa da sua mesma pobreza, não se transcende; o demérito de um «rico» que não se transcende é evidentemente grande; o mérito de um «rico» que se transcende pode ser ou não grande, conforme o grau de transcensão; mas *o mérito do «pobre» que se transcende é sempre sublime*, pois multiplicou, com as forças da sua fraqueza, pelo menos suposta, o pouco bem de que dispunha, mostrando assim que, afinal, dispunha, recôndito, de um bem insuspeitado, até ao acto da sua multiplicação.

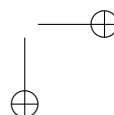
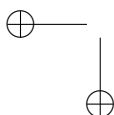
### O Gebo

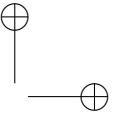
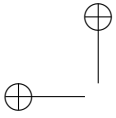
Na sua aflição, Gebo, o do coração de fogo,<sup>14</sup> que tem para contar? Nada. Conta, Gebo!,<sup>15</sup> diz a voz impiedosa dos sem-piedade que necessitam do espectáculo da vida dos outros, boa ou má, para preencher a vacuidade da sua

<sup>13</sup> Em superficial paradoxo, pode bem não ser o politicamente favorecido, mas, aqui, a leitura é outra.

<sup>14</sup> P, p. 34.

<sup>15</sup> P, p. 37.





própria, numa talvez involuntária crueldade de quem não pode já prescindir da degradação do sentido alheio. Ou talvez não. Porém, tudo o que o Gebo possa dizer não pode ser mais do que insignificante ruído, ar simplesmente agitado, voz cadáver.

Diga o Gebo o que disser, ninguém o pode compreender. Ninguém pode penetrar no acto próprio seu e só nele penetrando e com ele se confundindo poderia sentir o que o Gebo sente, pensando o que o Gebo pensa, sendo o que o Gebo é.

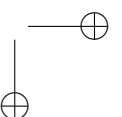
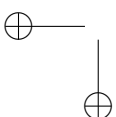
Mas *isto* apenas o Gebo pode. Ninguém mais. A sua ansiedade, a sua angústia, a sua paradoxal quase desesperada esperança são íntima posse sua. Incomunicável, no acto mesmo que é o seu. Não admira, pois, que nem a mulher o compreenda. Na falta daquela impossível coincidência ontológica, apenas o seu amor pelo Gebo poderia, de algum modo, aproximá-la dele. Apenas o bem-querer do, ao acto que o Gebo é poderia suprir a não-coincidência com esse mesmo acto. Mas ela não o ama. A prova de tal ausência de amor é a profunda incompreensão que a ele a une.

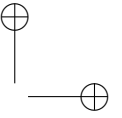
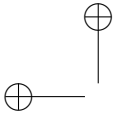
Só amando-o o poderia compreender, porque só querendo o bem do acto de Gebo poderia relacionar-se com esse mesmo acto, no absoluto da expectativa do desabrochar pleno da sua possibilidade, sem recriminações, sem qualquer outra manifestação que não a de uma aceitação plena da adveniência ao ser da possibilidade, raiz absoluta de toda a sua possível realizável essência.

*Gebo é o protótipo do Homem absolutamente sozinho.* Todavia, sozinho apenas no sentido *centrípeto* da relação com os outros, isto é, ninguém (quase ninguém) quer o seu bem. No entanto, no sentido *centrífugo*, ele é a negação da solidão: Gebo é o Homem que persiste na existência *para os outros*, para aqueles que ama. *Derrama o seu ser na relação com os que ama.* Todo o ser, aparentemente diminuído, que lhe resta é consumido e consumado no dom gratuito aos que ama.

Deste modo, aquele que parece ser destituído de ser revela-se possuidor de uma riqueza ontológica exuberante, pois, dando do seu ser continuamente, este, em vez de se esgotar, encontra sempre riqueza a que recorrer e, quanto mais pobre parece estar, mais se dá. Gebo, aparentemente um pobre e um desgraçado, revela-se um Homem rico, pleno de graça, uma *ontologia irradiante*.

Afinal, são os outros, os aparentemente ricos, os que dele se riem que são os verdadeiramente pobres, pois, não só não lhe dão coisa alguma do que lhes pede como ainda se servem dele, da presença do seu acto, para usufruir do





jogo da contemplação da desgraça alheia, forma substitutiva da graça própria que (também) não se possui.

Afinal, são estes, os ricos por fora, que são vazios interiormente, incapazes de amar, seres meramente centrípetos na relação, pois, dada a sua pobreza ontológica, nada ou muito pouco têm para oferecer, para irradiar. *São estes os pobres, não o Gebo*: é que a verdadeira pobreza não é económica, social, política – é ontológica.

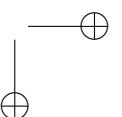
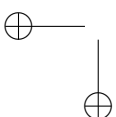
Ontologicamente, são os que se riem do Gebo que são pobres, verdadeiramente desgraçados, condenados a rir, pois só a derrisão para com o mal alheio lhes permite não ter de encarar a realidade do mal próprio seu. Preenchem o vazio ontológico próprio com o ruído autocomplacente para com a suposta evidência do mal alheio. Mas este mal alheio suposto é, ainda, o único bem que lhes resta, função que são da sua derrisão.

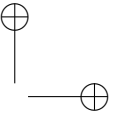
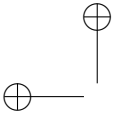
*A grandeza ontológica da vida de Gebo permanece ignorada.*

Gebo é o paradigma de muitas vidas. Há um bem absoluto ignorado nestas, por muitos ignoradas, vidas. Gebo é um novo paradigma do inocente sofredor. Gebo é o Homem que cai na desgraça porque *é incapaz de ser mau*. Esta mesma maldade, comum entre os restantes Homens, os de sucesso, cujo sucesso é obtido através do emprego dessa mesma maldade, não tolera o escândalo de haver um Homem que a ela não se rende. Daqui, decorre a incapacidade de regeneração política do Gebo: *ninguém lhe perdoa o facto de ser bom*.

A sua bondade empesta politicamente, pois é a demonstração encarnada de que *o Homem pode não ser mau*.<sup>16</sup> Aqueles a quem ajudou são os primeiros a renegá-lo. Se fosse um deles, se fosse, como eles, *perverso*, teria a sua aceitação, seria da sua igualha, par deles na comum maldade, integrante da cacofonia do mal. Todavia, como continua sendo bom, e indefeso nessa

<sup>16</sup> Hodiernamente, muito se investe na pública tentativa de demonstração da inviabilidade da bondade: os próprios modelos apresentados, fracos, uns, perversos, outros, servem para patentear a suposta incapacidade geral de bem do Homem, pois, se todos, mesmo os modelos não conseguem ser melhores do que Homens sem virtude, como pode a humanidade querer ir para além da baixeza ética, política e ontológica a que está condenada? Mais não nos resta do que vegetar no pântano da imundície e perversidade que constitui a moda ética e política. Há que desmobilizar qualquer alienado que queira provar que o ser humano não está condenado a ser mais do que mais um animal irracional. Este texto de Raul Brandão é a visão de um homem capaz de intuir, para além da mediocridade do mal, o possível bem a que o Homem é convocado, chamada cuja resposta positiva faz dele Homem.





mesma bondade, tem de ser anulado, a fim de que o bem que nele há se não manifeste e possa mostrar aos Homens que nem todos são dominados pelo egoísmo e sua conseqüente maldade.

A hipóstase do mal, que é o coração do Homem perverso, não descansa enquanto não aniquila a manifestação do bem, com a qual sabe não poder sobreviver.

A aparência física do Gebo é o desmentido formal, na forma do Gebo, daquilo que é a manifestação política de uma aparência de normalidade cidadã: Gebo é uma «bola de gordura»,<sup>17</sup> veste-se mal e pobremente. Há quem só tenha exterior:<sup>18</sup> o egoísmo, centrípeto ímpeto de criação de uma riqueza ontológica que se sabe não se possuir, acaba por, em vez de criar a riqueza ontológica ansiada, escavar ainda mais o vazio interior, até que nada mais reste do Homem do que a sua escara política, dura, mas quebradiça. Gebo, esse, é aquele a quem foi negada a dignidade exterior, a sua cidadã ligação política ao mundo da mediocridade dos sem honra, porque sem ser.

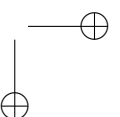
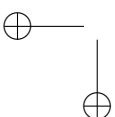
No entanto, estes, orgulhosos do seu poder, abeiram-se da morte sem densidade ontológica própria e despedem-se da vida sem riqueza substantiva alguma. O seu ser é um deserto ontológico de si mesmos. De próprio seu, verdadeiramente, nada possuem. O bem, que não fizeram, não lhes assiste, porque não é, em absoluto. O mal que fizeram também já não é, porque a essência do mal é não ser coisa alguma em si mesmo, apenas sendo parasita de um qualquer bem alheio. Assim, nada são. *A sua recompensa é o vazio absoluto do não ser.* O seu destino, a implosão no nada.

Para os menos estúpidos, que desespero lhes não deve ir na alma, agora que se sabem possuidores absolutos de um absoluto nada. Imaginavam ser deuses, foram poderosos, calcaram Homens aos seus pés, esmagaram, humilharam. De tudo isto, nada resta, só o desespero de apenas o desespero restar. O que construíram foi feito com a *substância do poder político*, que é nada.

---

<sup>17</sup> P, p. 35.

<sup>18</sup> Esta expressão é hiperbólica, mesmo aqueles de quem dizemos que «só têm exterior» não têm apenas exterior. Mas o relevo que dão à sua exterioridade como que anula exteriormente qualquer referência a uma interioridade, que, assim, parece desaparecer. Todavia, mesmo nestes Homens, a exterioridade, que ostentam como acto total do seu ser, é sustentada por uma interioridade, que, mesmo negada, os ergue semanticamente contra o nada, única alternativa possível.



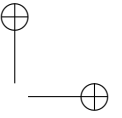
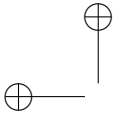
Por outro lado, aqueles que souberam dar, sendo *pobres políticos*, preencheram para si mesmos o seu ser com o bem feito aos outros. Apenas com ele. Eram nada, politicamente, mas abeiraram-se da morte com o ser que é deles, que é *o deles*: o bem que fizeram, paradoxalmente, enformou-os. Mas o mal só promove o vazio e a este nada obvia senão o bem, o absoluto da positividade ontológica, de que os perversos são destituídos.

A comunidade do mal retira aos que não são os seus até a própria humana aparência exterior. E como, do Homem, do Homem-Gebo, ainda permanece a carnal figura humana, então há que fazer com que essa figura perca toda a relevância humana, que o Homem, que ela esconde, perca todos os indícios de humanidade, não para que seja, então, considerado «um dos nossos», mas a fim de que nós não tenhamos paradigma possível que nos possa guiar até sermos «um como ele».<sup>19</sup>

Aquilo não é um homem!<sup>20</sup> É uma bola de sebo, um miserável, um ente não-humano. A verdadeira humanidade na concretude histórica, a que detém o poder, é a que usa e abusa dos Gebos e, depois, satisfeita com a força que deles retirou, forte, os elimina. Porém, não os elimina em directo e cruento acto, que lhe manche as mãos: limita-se a criar-lhes as condições negativas que os encaminhem para a própria destruição. Assim, o sarcófago ontológico

<sup>19</sup> Bebe aqui o terrível esforço hodierno para remover do plano cultural todos os paradigmas de bondade e o esforço por os substituir por novos modelos, em que a bondade se patenteia como impossível: nada como retirar todos os modelos de altruísmo, de fidelidade, de doçura, de gratuidade, substituindo-os pelos novos de egoísmo, infidelidade, brutalidade, ganância. Em vez de santos, escroques variados; em vez de sábios, tolos diletantes variegados; em vez de profetas, lobos uivando à lua do desespero.

<sup>20</sup> A possível lição da quase-hipóstase do mal que foi o nazismo, no que diz respeito à aniquilação do sentido onto-antropológico de certas categorias de Homens, eleitas pelos senhores do NSDAP (Partido Nacional Socialista do Trabalho Alemão), deverá actualizar-se e constituir memorial eterno da metodologia de realização de desígnio de maldade. Hitler começou por *desqualificar como humanos* os membros daquelas categorias. Feito este trabalho “teórico”, toda a sequência pragmática se tornou fácil: assim, os SS não tinham, geralmente, grandes problemas em chacinar populações inteiras, crianças incluídas, porque não estavam a matar seres *oficialmente* humanos, mas *oficialmente* sub-humanos, literalmente comparados a ratazanas ou pulgas, seres incómodos e infestantes, cuja necessidade de eliminação ninguém ‘inteligente’ se atreveria a discutir. Ora, este estratagema de desqualificação ontológica é recorrente e não foi apanágio exclusivo dos nazis: muitas ‘puras e laicamente santas’ democracias praticam esta mesma *desqualificação ontológica*; como exemplos, os «intocáveis» da República Indiana ou os fetos humanos das leis que permitem o aborto, após desqualificarem ontologicamente os seres que habitam o útero da sua mesma, assim negada, humanidade.



de paredes de egoísmo, que têm em vez de consciência moral, permanece impoluto de qualquer mácula política.

O que há de mais espantoso no Gebo e o que o transforma em uma figura paradigmática de possibilidade de um tipo de humanidade – aquela que nunca perde o essencial próprio seu – é nunca “azedar”, como acontece com sua mulher.<sup>21</sup>

A este verdadeiro Homem, nem a própria desgraça empederniu o coração.<sup>22</sup> Gebo é, reitera-se, o protótipo do Homem ontologicamente bom: à semelhança do Job bíblico, aguenta, inexpugnável, contra tudo e todos, a fortaleza da sua bondade, apenas com as aparentemente débeis forças de um Homem diminuído, reduzido. Todavia, não perceber a essência desta força, é confundir o plano da ontologia do ser com o plano político desse mesmo ser.

É claro que a dimensão relacional é fundamental na constituição do ser do Homem, mas encontra-se fundada sobre um outro fundamento ainda mais profundo, o da ontologia humana, *como possibilidade do ser próprio do Homem* e esta não é primeiramente política, é primeiramente ética e construtora poiética de onto-antropologia.

À fraqueza política de Gebo, responde a sua fortaleza ética; ao mal, que o domínio relacional – político – humano lhe causa, responde o acto, continuado acto, do bem, acto que é o próprio Gebo em acto.

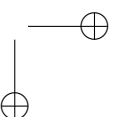
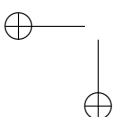
Assim, como há um *fascínio* político do e *pelo mal*, consubstanciado nos actos – políticos – de que é vítima e que visam, em última análise, aniquilá-lo, há também um *fascínio pelo bem* e é este fascínio pelo bem que é o motor da acção de Gebo, criadora de um acto próprio, que contraria quer os apelos da mulher a que faça como os outros quer o apelo comum à escolha do que é mais fácil e imediatamente mais compensador politicamente.

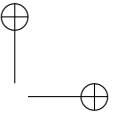
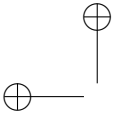
Deste modo, Gebo não é um ser fundamentalmente político, é um ser fundamentalmente ético, no melhor da actuabilidade que a sua possibilidade ontológica lhe permite: ao contrário do que parece, a partir de uma análise política, Gebo é um Homem cheio de graça, no meio da desgraça política. É-o, porque é um Homem bom, quando tem todos os motivos políticos para ser um Homem mau.

---

<sup>21</sup> P, p. 57.

<sup>22</sup> P, p. 57.





Gebo é um Homem do bem exactamente porque *contraria* o domínio político e o domínio que o político tem sobre os Homens. Todavia, este seu modo de ser é politicamente insuportável, pois constitui-se como um Homem diferente da comum banalidade do mal, uma nódoa de bondade no imaculadamente mau pano da política.

Pelo modo como Gebo é tratado no plano político, este revela-se como o exacto reino do mal, melhor, da expressão do mal. No domínio da relação inter-humana, é a política o reino da possibilidade do mal: este tem a sua origem no acto do Homem, deriva, pois, da sua ontologia, mas só se concretiza, *como relação*, no âmbito do político.

*O mal ético diz respeito apenas ao mesmo sujeito de que é próprio, dele não transitando; o mal político é o mal que diz respeito ao trânsito transcendente do acto, que produz o mal fora do sujeito desse mesmo acto.*

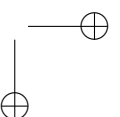
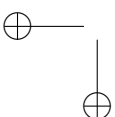
O mal político é, por essência, a transcendência do acto ético do mal, nascido na interioridade do Homem, para o âmbito da relação com outros Homens. Este é o mal que verdadeiramente importa no mundo da relação, pois, se um ser humano faz mal *apenas* a si mesmo, tem a exacta recompensa do que faz; mas, se um ser humano faz mal a um outro, também tem a recompensa do que faz, na própria forma do mal feito, como seu autor.

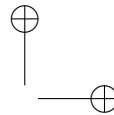
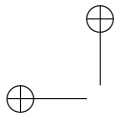
Todavia, esta recompensa deixa de ser relevante, do ponto de vista do absoluto que o seu acto introduziu no ser e que é a própria transcendência do mal. Ao atingido pelo acto de mal e pelo mal que aquele transporta para um outro, de nada, em absoluto, serve a recompensa do causador desse mal: *é o absoluto deste mal que fica eternamente marcando o seu ser*. E nada redime este absoluto do mal. Nem perdão, nem misericórdia. Nada. Perdão e misericórdia servem a causa do realizador do mal, nunca do atingido pelo mal.

*O absoluto do acto nunca é aniquilável.* O mal nunca é anulado. Pode-se tentar compensar o mal havido com um bem novo. No entanto, a compensação é o absoluto deste novo bem, que, concretamente, nada tem a ver com o absoluto do mal anterior. O absoluto do bem e o absoluto do mal, enquanto actos, são eternos e incompensáveis.

*A única verdadeira redenção para o mal é nunca existir.*

Assim se compreende a necessidade de um Deus infinito de bondade, não para anular o mal, o que não é possível, mas para o tomar sobre si, não ilusoriamente, como se o mal não fosse, mas realmente, pois o mal é o cálice que





alguém tem de beber, em absoluto. Beber o cálice, não é eliminar o fel que contém, é assimilá-lo e sofrer com ele. Por isto, é tão difícil, mesmo para um Deus-feito-homem, beber o cálice.

Ora, Gebo, que é só Homem, mas verdadeiro Homem, aceita beber o seu cálice: não foge à maldade do mundo político nem, sobretudo, à bondade do seu íntimo universo de possibilidade de bem. Contraria a desgraça política com a graça do bem interior. De que lhe serve? De que lhe vale, se todos «vão amanhã quinhoar dessa larga e misteriosa empresa – a Morte?»<sup>23</sup>

*Serve absolutamente.*

E é esta a grande intuição de Raul Brandão: o absoluto da vida, da existência, do ser e do acto do Homem.

Para um ateu, o Gebo é o Homem que, desamparado por todos, Homens, que existem, e deuses, que não existem, foi capaz de demonstrar inequivocamente a bondade do Homem, possível e actual. A morte tudo anula, em absoluto, sim, mas que magnificamente trágica a grandeza deste Gebo, que maravilhoso grito de Homem, ética e ontologicamente erguido com as únicas forças do seu finito e condenado ser. Homem que se eleva mesmo acima das imagens de deuses, feitas à semelhança da mediocridade e da mesquinhez de certos Homens, incapazes de grandeza.

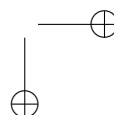
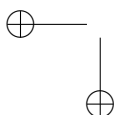
Para um crente, qualquer, Gebo é a prova de que o que Deus, não interessa qual a sua imagem, lhe deu como quinhão ontológico de possibilidade é bom, absolutamente, pois, a partir dele, foi capaz de, sozinho, erguer-se como propriamente humano, ética e ontologicamente perfeito.

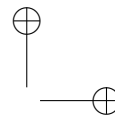
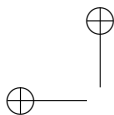
Tal ente é um louvor à humanidade e ao seu criador. Espantosamente, *Gebo sai sempre a ganhar*. Raul Brandão tem toda a razão: é inegável a grandeza humana e divina, tão humana que é divina, destes seres humanos que, paradigmaticamente em Gebo, conseguem, *contra todos os políticos ambientes de maldade*, mostrar a grandeza ontológica do ser humano. Apenas a origem última desta bondade fica por decidir: natural e finita ou sobre-natural e infinita. Todavia, é muito mais fácil a possibilidade da segunda, havendo Homens bons, como Gebo: sem estes, tudo indicaria um necessário ateísmo.

Gebo é *o que vai*, o que não está nem pode estar, pois é a figura do absoluto da impermanência, do trânsito sem descanso: a sua vida é um perpétuo

---

<sup>23</sup> P, p. 64.





caminhar atrás da esmola, do gesto caprichoso dos outros, que lhe faculte mais um dia de vida, a si e aos seus.

No entanto, *a vida não é isto mesmo*? Não é um perpétuo peregrinar, sem destino que não o próprio caminho, sem caminho que não o trilho aberto pelos passos que se dão? É, mas *não necessariamente deste modo*. Gebo é o símbolo do absoluto da vida: absoluta no seu construir, absoluta no seu desamparo. E, ontologicamente, assim é: cada ser humano só pode viver a sua mesma, *própria*, vida, *nos limites da sua impenetrável individualidade ontológica*, pessoalidade. Porém, é esta mesma solidão ontológica que reclama a relação única capaz de a vencer, não a destruindo, que é o amor.

Do ponto de vista desta relação, a vida de Gebo oscila entre o seu absoluto total desmentido e a sua absoluta total assunção. Quanto ao primeiro, as relações dos outros Homens para com Gebo negam a possibilidade do amor e, com este, do ser. Gebo, *para ser*, dado o seu estado de total debilidade, que o torna totalmente dependente de terceiros, necessita do auxílio destes.

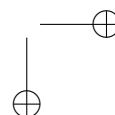
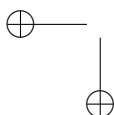
Ora, a atitude dos Homens, poderosos relativamente a Gebo, é de rejeição e de conseqüente negação da sua possibilidade de ser. Assiste-se a uma redução e a uma subalternização do ontológico ao político, marca fundamental de todas as tiranias. Gebo, para ser, tem de sacrificar o seu próprio ser, que se esforça por não perder, sendo, assim, precipitado num abismo de que não há nem pode haver saída.

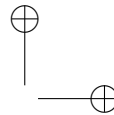
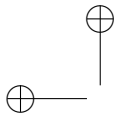
É a política a condenar a ontologia a um domínio, que é a própria essência da razão da existência daqueles que constroem a sua existência – e a essência que a acompanha – com a ontologia dos outros. Deste modo, «não há que ter piedade dos fracos»,<sup>24</sup> pois é da sua fraqueza que nós nos sustentamos.

Todavia, não há, aqui, qualquer darwinismo, os fracos, estes de que nos alimentamos, não devem desaparecer ou desaparecerá a fonte e a razão do nosso poder. Os Gebos deste mundo são necessários: é preciso produzi-los, engordá-los e mantê-los; mantê-los como Gebos, entenda-se. É necessário o Homem sem malícia, obrigado a uma existência sem alegria, de modo a justificar a existência dos *verdadeiros fracos*, os que necessitam da fraqueza dos humilhados para se sentirem fortes, para serem.

No entanto, Gebo não é fraco. Gebo é aquele que é verdadeiramente forte. Em aparente paradoxo, Gebo é o que não desiste, não enquanto tiver uma gota

<sup>24</sup> P, p. 91.





de força e de vida em si. É o que, solícito, se derrama na busca de meios de subsistência para aquelas que ama. E é este amor, profundo, indubitável, forte, inamissível, grande como um Deus ou um Universo, que o mantém de pé e andando de um lado para o outro, qual vagabundo, qual planeta de seu sol amor.

Gebo não é um homem. Gebo é muito mais. *Gebo é o amor*. É o amor de todos os Homens personificado.

Prosopopeia agápica e de um *eros* ontológico fundamental, *Gebo é a própria força imensa da absoluta fragilidade da vida*: que nada parece, perante a bruteza de tudo o que a envolve, mas que a tudo isso transcende, como a presença de algo de verdadeiramente divino e poderoso. Gebo é a marca da presença de Deus na matéria, flor que nasce na permanente ameaça de tortura e aniquilação de um solo e uma atmosfera sem alma, mas neles nasce e neles e com eles ensaia o absoluto da frágil vida.

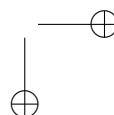
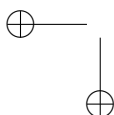
*Gebo é a flor do espírito*. Flor erguida no seio dos abrolhos. Flor que sempre é ameaçada pelo nada, mas que, enquanto é, o nega e o nega como flor, isto é, a uma distância ontologicamente infinita e de verdadeira superioridade.

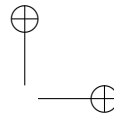
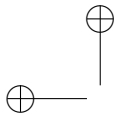
Sim, é Gebo o ser superior nesta história: Gebo é o que o Gabiru apenas sonha. Gebo é a realização dorida e sofrida do sonho de Gabiru: este sonha mundos de espírito possíveis, *Gebo é o espírito possível realizado*.

Aqui, a ironia de Raul Brandão não poderia ser maior: *são estes pobres políticos que encarnam a verdadeira riqueza ontológica*. O autor não defende, como é evidente, a pobreza política como meio de realização: mostra que *a grandeza humana não é política, mas ontológica*, que o mais destituído dos seres humanos, politicamente falando, pode ser o mais humanamente rico ontologicamente.

À semelhança de Job, de quem é imagem, Gebo é, apenas, o que aparenta ser, isso que dele transparece é tudo o que é: mas isso que é é tudo dele, e todo ele é tudo ele. Não há diferença entre o Gebo que se vê e o Gebo que é e a verdade ontológica deste mesmo Gebo. *Gebo é um homem na sua pureza de Homem*. Uma pessoa.

Os outros estão cobertos de escaras políticas, Gebo está nu. Gebo é um “inexistente” político, mas um existente ontológico. Se os que o esmagam negam, nos e com os seus actos, a humanidade, Gebo é o que a ergue e a salva: Gebo é o humano salvador da humanidade, pois, se esta deixa de merecer existir, se for formada apenas por tiranetes, é a existência de Homens bons,





como Gebo, que faz que ainda haja concreta razão para a humanidade ser – são eles os guardiães da esperança num futuro possível para a humanidade.

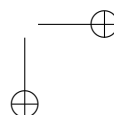
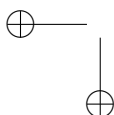
Se os corações dos outros são de pedra,<sup>25</sup> o de Gebo é de humaníssima carne, feita amor. A maldade dos tiranetes há-de matar de frio interior<sup>26</sup> a mulher e precipitar a filha na prostituição, mas Gebo nunca perderá o amor pela filha, isto é, pela luz que orienta a sua existência. É esta luz que consegue ser ainda mais doce do que a promessa do único bálsamo que imaginar consegue: a ausência de sofrimento do sono e da morte. Esta, se bem que miragem longínqua, mas próxima, de repouso, nunca a abraça, o outro, o sono da vida, visita-o como mão amiga e colo de mãe, sem falha, sem infidelidade. É a única regularidade positiva na sua vida. A única presença de um bem pelo qual não tem de labutar desesperadamente. A única graça de conforto. Figura da morte e do descanso, o sono é como que a presença negativa do Deus de quem invoca o auxílio, auxílio que, vÍgil, não aparece e só se manifesta negativamente – ou em positividade negativa – no retempero das forças e no reganhar da esperança que o sono, como absoluto da ausência do político, faculta.

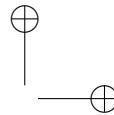
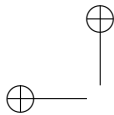
Não temos, aqui, um Deus ausente ou distante, mas um Deus cuja presença é memorial e uterina, a presença, na lembrança, de um horizonte de bondade, que não se manifesta, mas que se invoca, apesar disso; um ventre escuro, que recebe a diurna dor política e a transforma, na noite do absoluto sono, em ontológica nova esperança auroral.

Sofia, a sabedoria, fazia com que vivesse. Sofia, a mais próxima do sono, pela quietude e paz do seu ser. No entanto, a mulher também encarna uma outra sofia, a do humano possível desespero, que não desespera de todo, que teima em ser, que é hino à vida, quando esta parece despedir-se. A mulher é a força telúrica da vida que quer absolutamente viver, viver *para viver*. E, para viver, para viver deste absoluto, todas as razões são boas, todos os meios úteis, pois *a vida é o único absoluto de que se dispõe*. Não há, aqui, todavia, maldade, apenas a necessária reacção política de quem vê politicamente a sua existência ser ameaçada: e é a lógica política a imperar – ‘morte aos que querem a minha morte’, pois a minha vida é o meu absoluto e, por ele, tudo vale a pena. Há, nisto, uma nobreza que não é a do espírito amante, mas a

<sup>25</sup> P, p. 93.

<sup>26</sup> P, p. 94.





da vida que faz o que deve fazer para continuar, cumprindo-se como vida, sendo absolutamente o que é. Quem a pode condenar? Mas, inocente, quem a condena, condena-se.

Sabemos que a mulher não se perverteu porque, quando se apresta para morrer, quando, finalmente, desiste de viver – o frio interior gelou-a –, manifesta uma grandiosa lucidez, classificando o Gebo como um santo e pedindo à filha que olhe por ele, o que Sofia irá fazer, sacrificando-se. Há, pois, nestes “pobres” uma grandeza humana e espiritual que os faz tremendamente ricos ontologicamente.

Raul Brandão, nesta obra, põe-nos perante os actos mais baixos dos tiranetes da política, mas também perante os actos mais elevados dos *pobres*, ricos de misericórdia, de amor, de positiva humanidade.

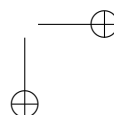
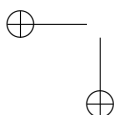
Nesta família, parece imperar a «Desgraça».<sup>27</sup> Apenas o amor trinitário, que os une, é presença de graça, no âmbito relacional e, portanto, político da sua existência. No entanto, estes *desgraçados políticos* têm a graça da sua união, indefectível, da sua verdadeira *comunidade*. Até o leito partilham,<sup>28</sup> figura, não de uma qualquer promiscuidade, que nunca existiu, mas do necessário estreitar dos laços de quem nada mais tem do que uma comum enxerga, básica camaradagem: esta é a redução absoluta de todo o seu possível espaço vital – todo o seu mundo de possibilidade está simbolizado naquela enxerga. Por isso, ela é comum: é o local da directa partilha do calor externo, já que o interno não é directamente partilhável. É o lugar da indesmentível proximidade das superfícies dos corpos, já que as almas não se podem tocar deste modo e a afirmação da proximidade dos corpos é a reafirmação da impossível maior proximidade das almas. Que seria, se cada um dormisse para seu canto?

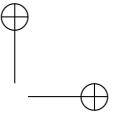
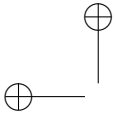
Este comum calor de corpos quase sem energia é a resposta à prece de Gebo para que o Senhor lhe valha.<sup>29</sup> Para o Homem, nunca há um *deus ex machina*, saído de uma caixa, para o auxiliar. É terrível esta autonomia, que nos cria. Deus é ou a presença do bem nos actos dos Homens ou, para estes mesmos Homens, não é, absolutamente. É no calor, pouco, mas que é tudo, que partilham, que Deus se manifesta. A presença de Deus está no amor que há entre eles. Amor que tinha todas as razões para não existir, se o mundo fosse apenas o reino dos tiranetes da política, verdadeiros ateus e causadores

<sup>27</sup> P, p. 94.

<sup>28</sup> P, p. 94.

<sup>29</sup> P, p. 95.





de ateísmo. Mas não. O mesmo Deus, que se encontra ausente do frio mundo da política – e, como não?! –, manifesta-se no calor trinitário da proximidade da enxerga, do último reduto ontológico da família, útero da sua possibilidade. Por isso, Gebo dorme tão bem. Ele é o menino que morre nos braços de sua mãe e logo volta a nascer. Esta humilde enxerga é uma *pietà*.

Gebo ressuscita todos os dias para a vida, porque todas as noites morre embalado e quente no e pelo amor de sua mãe-amor. Goza esse amor e essa morte. Conforma-se com eles, conforma-se-lhes. Gebo nasce para o amor e como amor todas as manhãs, como se nada tivesse existido, como se aquela manhã fosse a primeira. A mulher, que nunca se abandona assim, não consegue renascer deste modo. Sofia irá seguir o caminho do pai.

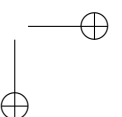
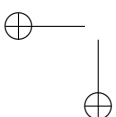
Quando a mulher morre, morre serena,<sup>30</sup> contraditoriamente ao modo como tinha vivido. De onde, esta serenidade? Paradoxalmente, da própria vida. *A mulher cumpriu-se.*

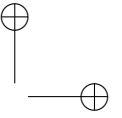
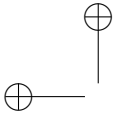
Fez tudo o que podia fazer, sendo quem era. *Atingiu o absoluto da sua possibilidade*, na realização do que foi. Não há modelo a seguir, ilusão política, mas possibilidade própria a cumprir. E a sua foi aquela. Foi perfeita no que foi. Apesar da aparente avidez e rebeldia, desfez-se em desejo de bem: ainda que erroneamente, fez-se em amor, amor que só descobre às portas da morte, quando já não reclama contra Gebo, antes clama pelo seu bem.

Afinal, o seu amor, o amor *que foi* pelos seus foi tão grande que, quando morreu, a essência do seu ser, aquele amor, ficou viva no interior daqueles a quem amou, não como mera memória de algo exterior a eles, mas como *a presença do bem que lhes fez* e que constitui parte do seu mesmo ser. O amor e os actos que criou transportaram-na para o interior do ser dos que amou: por isso, neles, ela vive como parte activa do seu ser.

Pelo amor, fez transcender o seu ser para o seio do ser dos outros. E é esta paradoxal forma a única de comunicar. A mulher esgotou-se nesta comunicação e, esgotada, morreu. No entanto, este esgotamento não é ontológico: ela esgotou a sua possibilidade, mas, ao fazê-lo, preencheu o seu ser, *criou a sua essência*. Irradiou ser. Não se limitou, como os tiranetes, a beber abusivamente do ser dos outros: deu do seu ser a beber aos outros. Mas esta dádiva não diminui, faz crescer. A mulher morreu porque *esgotou a sua possibilidade, mas plenificou o seu acto*. Por isso, morreu em generoso acto.

<sup>30</sup> P, pp. 96-97.





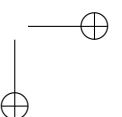
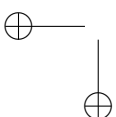
O Gebo e a mulher mostram-nos que *impende das mãos do Homem o seu destino*, que nenhum outro Homem ou “deus” criará por ele. Esta obra serve para provar que, mesmo os mais pobres politicamente, podem criar, em si e para si mesmos, universos ontológicos de uma grandeza verdadeiramente divina, em que, aí sim, Deus se revela. *Ao Homem, Deus ou se revela no acto do Homem ou não se revela de todo.*

Assim, estes «monstros em cujo corpo de sapo habita a alma de um Deus»,<sup>31</sup> paradoxal presença do espírito no seio de uma matéria manifestamente bruta, são a afirmação do espírito. É comum e é fácil o ideal clássico da *kalokagathia*, em que, a um belo e bom corpo, isto é, a uma bela e boa figura exterior, se alia uma bela e boa alma. A beleza do cósmico (cosmético, sem dúvida, mas *cósmico* na sua cosmetividade) e afortunado arranjo formal das partes físicas do ser humano como que convida a beleza do seu acto interior, ético, e a beleza do seu acto exterior, político. Ou, então, é a primeira que é o resultado da segunda; ou, ainda, há uma convergência ontológica, tópica e cronológica entre a beleza e a bondade exterior e interiores. Os belos são bons e os bons são belos, como que necessariamente, quer na exterioridade quer na interioridade. A fealdade exterior corporal é mesmo entendida como sinal de não-beleza e não-bondade interior, cuja exteriorização provoca uma fealdade holística, interna e externa: o feio é, não necessariamente, mas provavelmente mau.

O famoso caso de Sócrates é também o caso do escândalo do desmentido desta falsa teoria: Sócrates era um homem bom (mesmo os acusadores o sabiam e acusaram-no exactamente por isso),<sup>32</sup> mas era feio como um Sileno.

<sup>31</sup> P, p. 122.

<sup>32</sup> As acusações levantadas contra Sócrates, relativas a um possível ateísmo e a uma possível tentativa de corrupção da juventude, correspondem exactamente à verdade, vista por quem as patrocinou: de facto, Sócrates era fundamentalmente ateu dos políticos deuses de Atenas e persistia em afastar os jovens das tradicionais crenças políticas e religiosas. Tendo atingido um nível filosófico em que possuía acesso a paradigmas de inteligibilidade do ser que indicavam a perversidade daqueles deuses e daquelas crenças, Sócrates sentiu-se obrigado a trabalhar no sentido de orientar os jovens para uma nova intuição do ser, incompatível com o modo tradicionalmente praticado. À luz deste novo modo, os conhecimentos políticos e ontológicos anteriores apareciam como profundamente indignos quer do Homem quer, sobretudo, de uma relação com o divino. Assim, não havia realmente hipótese de deixar de ser ateu de tal *polis* e de tais deuses. Por seu lado, a cidade, que sabia estar a lutar pela sua sobrevivência, ameaçada no mais profundo de seus alicerces semânticos, nada mais podia fazer do que anular Sócrates e o seu magistério, convertendo-o, de algum modo, ou eliminando-o. Como Sócrates



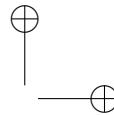
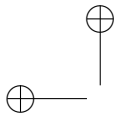
Platão bem percebeu que a questão fundamental acerca do bem do Homem era uma questão de interioridade ética, ontológica, não de exterioridade: esta, na vertente activa da política, deriva sempre daquela; a questão da beleza física é, ontologicamente irrelevante, como a existência do Mestre provava.

Sócrates é, pois, um paradigma notável destes *pobres*, que são a reserva fundamental da riqueza humana, ontologicamente entendida. Estas figuras abundam na história, mesmo na história da literatura: são os servos, que se comportam como senhores (quando não expõem o inocente bebé Édipo); as mulheres, que são mais corajosas do que centenas de homens juntos (Penélope); os geralmente considerados fracos, que manifestam uma força insuspeitada e indomável (Antígona), os banidos da política, que se mostram os mais perfeitos da *polis* (Sócrates).

Ora, é exactamente esta preeminência ontológica dos *pobres* que Raul Brandão intui e ensaia manifestar neste seu belo e profundo texto. Nele, o ser humano aparece na *condição de Job*, separado de tudo o que é ontologicamente insignificante, mas que é todo-importante para os “ricos”, isto é, para os não-*pobres*, aqueles que são marcados exterior e interiormente pelo supérfluo, não pelo essencial. A instância política que os reduziu politicamente, numa insuspeitada acção purificadora, que constitui uma irónica justiça poética, reconduziu-os à sua pura essência ontológica ou quase: são como que não-entidades políticas, mas são (cada um é), unidades ontológicas quase puras; cada um deles é apenas o que é, desamparado, só, abandonado, sem mais do que o que lhe resta do seu ser, mas, nisto, é absoluto.

Os outros, os politicamente poderosos, necessitam dos pobres para exercer o seu poder: de tal modo dependem daqueles a quem oprimem que, aparentemente, sem estes, nada mais são. Todavia, os pobres, já não podem contar senão consigo próprios, já não necessitam de grande coisa: *a sua mesma vizinhança com o abismo da destruição liberta-os*. Escravizados pelos poderosos, sem mais do que o ser que são, *são absolutamente*, acima de toda a política.

tes, convencido do carácter divino de sua missão (de um outro divino, que, depois, Platão irá esplendidamente manifestar) não se converteu, houve que o eliminar, o que, do ponto de vista do poder constituído, estava perfeitamente certo. Não fora a coragem de seu discípulo Platão, e esta possibilidade de profunda mudança no modo de intuir ontologicamente a realidade teria morrido com o Mestre. A sua persistência criou a tradição intelectual mais profunda e fecunda que o ocidente conheceu.



No fim, torturados pela dor e sofrimento, nada tendo a perder, para além do ser, são livres; politicamente, são livres.

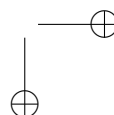
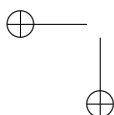
No entanto, esta liberdade é fruto de um crime. Nasce maculada pelo mal impresso no ser destes a quem o sofrimento libertou, por meio de um acto que não tinha como fim a sua libertação, mas a sua escravização, não a sua promoção ontológica, mas a sua degradação ontológica, ao serviço do bem dos outros, numa relação que correctamente se classificará como *parasitismo ontológico*. Este parasitismo ontológico é a fonte de todo o mal, humanamente entendido,<sup>33</sup> é o próprio mal, enquanto acto, acção humana. É o contraditório do amor: são impossíveis.

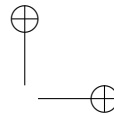
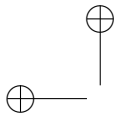
Enquanto o amor é o acto que promove o bem, ontologicamente entendido, de um outro (que posso ser eu, enquanto outro possível de mim próprio), promovendo o que é objectivamente bom para ele, transitando, assim, desde o meu ser, da sua actualidade, sob a forma de acção, acção poética,<sup>34</sup> para o ser do outro, enriquecendo-o ontologicamente, tornando-o mais e melhor ser, o parasitismo ontológico é o acto pelo qual provooco o trânsito (positivo para mim, negativo para o outro) de parte do seu bem ontológico para mim: em vez de lhe actualizar as possibilidades de bem, expandindo ainda essas mesmas potencialidades, reduzo-as, retirando-lhas em meu benefício.

---

<sup>33</sup> O mal é necessariamente uma categoria humana, pois, sob pena de insanável equivocidade, apenas a negação da possível plena actualidade positiva da ontologia humana, promovida humanamente, pode receber esta designação. Outra qualquer atribuição do sentido de «mal» a outra qualquer realidade aniquila a especificidade do que constitui o «mal» enquanto fruto do acto humano. Por exemplo, a noção de um “mal cósmico” implica a existência, fora do âmbito da possibilidade da actualidade humana, de características humanas, o que não faz qualquer sentido. Do ponto de vista de uma metafísica cristã, tal afirmação de um mal cósmico é necessariamente blasfema, pois, significaria que Deus, ao criar o cosmos, o criou com um princípio de maldade interno, princípio que só poderia transitar metafisicamente do acto divino para o acto do cosmos, o que qualificaria “Deus” como necessariamente mau. O cosmos, como acto próprio, é o que é, independentemente do Homem: é a acção deste que pode ser boa ou má, num cosmos que é simplesmente força bruta, moralmente inqualificável.

<sup>34</sup> A acção política é sempre poética, isto é, *cria* sempre, na *polis*, algo de ontologicamente diferente. Com isto, não se nega o carácter ético desta acção, antes se afirma que, *em política, necessariamente, à origem e ao carácter ético da acção, se junta um carácter poético*: para lá da necessária repercussão ontológica interna sobre o agente, o acto político tem necessariamente uma repercussão poética ontológica sobre o exterior do agente, isto é, por definição, sobre a *polis*.





O tema hitleriano da *Lebensraum*, espaço vital político, é um significativo exemplo analógico do que é o parasitismo ontológico, só que, neste, o *espaço* não é físico ou político, mas exactamente *ontológico*: retiro ao outro o seu *espaço ontológico possível*, isto é, o *absoluto da sua possibilidade de ser*.

Esta situação, assim perspectivada, apenas de um ponto de vista literário, afigura-se trágica, mas apenas *literariamente*, o que é emocionante, mas não assume qualquer gravidade ontológica. Ora, este modo parasitário de convívio político não é uma abstracção literária, mas *o comum da relação entre os Homens*.

Raul Brandão não estava apenas fazendo literatura, quando escreveu estas linhas: estava a escrever um poético ensaio acerca da trágica realidade das relações, que são sempre políticas, entre os Homens. Não se trata de uma mera denúncia social, mais ou menos datada e geograficamente situada, mas da mostração da *essência da realidade comum da relação política*, universalmente válida, em que os Homens não buscam o bem dos outros, mas o seu próprio bem, *à custa do bem dos outros*.

Nesta sua obra, ricos e pobres são *quase todos* tiranos, com excepção de Gebo e suas familiares mulheres, que comungam de um indefectível amor, de Gabiru e dos outros contemplativos.

No entanto, Gabiru é exactamente um *mero contemplativo* e o amor é sempre da ordem da acção. Se o amor é o mais puro acto que o ser humano pode realizar, convertendo-se, nessa sua pureza, na própria contemplação em acto, esta nada seria sem o acto de amor que lhe abriu caminho.

### Impotência e perversidade

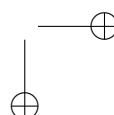
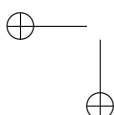
«O mal faz rir? Faz. A dor faz rir? Faz. E a desgraça? Também.»<sup>35</sup>

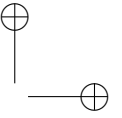
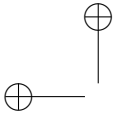
«O riso é ódio, o riso ignaro é o ódio da matéria contra o espírito.»<sup>36</sup>

No entanto, esta matéria não é a dos amantes de um sentido positivista e sensista do universo: o imediato correlato tangível, em última instância táctil, do desesperado anseio de toque que os habita. Não é a matéria das “coisas”,

<sup>35</sup> P, p. 124.

<sup>36</sup> P, p. 124.





do sonho mecânico dos poetas manuais. É a hipóstase dos *incapazes do espírito*. Esta não é a matéria da literal potencialidade; pelo contrário: é a mesma fundamental *impotência ontológica*, que, impotente e consciente de tal, procura reduzir tudo o mais à sua própria condição de incapacidade segundo o ser, segundo o espírito.

O riso ignaro é a manifestação desta condição: o riso estúpido de quem não tem espírito *suficiente para criar*, mas *bastante para destruir*, pervertendo uma situação de carência em maldade.

Maldade esta que é fruto de uma *inteligência residual* dirigida, não para o bem que a poderia potenciar em espírito, mas para o mal, que a potenciará em cada vez mais profunda inimiga do bem e do espírito. Por isso, dá gozo a dor e o sofrimento, perante a redução do bem alheio a um nada de bem semelhante ao nosso próprio. Solidariedade negativa, comunidade negativa, pela ausência de bem e pela auto-complacência nela e com ela.

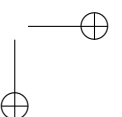
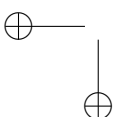
A *completa ausência de inteligência* redimiria negativamente esta gente, destituindo-a da sua mesma humanidade; mas o uso perverso que dela fazem, não só não os desculpa, como faz coincidir a sua própria maldade com o seu destino auto-criado. Esta mesma inteligência pode ser utilizada para o bem, para o serviço do bem dos outros, bem-comum. Não o fazer, é usar a inteligência para fins possíveis, certamente, mas que caracterizam pela negativa tanto quanto caracterizariam pela positiva, se o bem fosse a escolha.

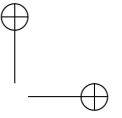
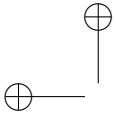
Assim, o mal que estes seres infligem aos outros é de *sua inteira responsabilidade*, como seria o bem que fizessem: é a sua mesma inteligência que assim procede, a direcção prática que toma é a sua e de ninguém mais.

Ora, é aqui que reside a fonte do bem e do mal: nesta cairótica direcção que cada um imprime à sua inteligência, direcção em acto de movimento ontológico e onto-poiético que coincide com o que tradicionalmente se define como vontade.

Nada pode substituir esta capacidade de direccionamento e, se não existir, é porque já não há propriamente ser humano, que não é algo de redutível a uma exterioridade tipificável, por exemplo, como cidadania, mas aquela mesma capacidade de dirigir a sua inteligência.

Raul Brandão bem o entendeu e, assim, se justifica o olhar de divina compaixão que dedica a estes Homens, sem que, com isso, os desculpe: *nada desculpa o mal e o perdão não é uma desculpa, mas a aceitação, que só pode ser divina, do ser na plenitude do que é*, com o mal que carrega e que nada res-





gata, salvo este mesmo perdão, e, exactamente, porque não o aniquila. Apenas Deus pode tal.

«Que me importa o que os outros sofrem?»<sup>37</sup> Nada é mais pessoal, mais intimamente pessoal do que o sofrimento: se toda a interioridade humana é, no que é essencialmente, incomunicável, é na sua vertente de sofrimento (como na sua vertente de alegria) que essa incomunicabilidade é mais marcada.

O sofrimento próprio de cada pessoa é seu segredo ontológico e, como tal, permanece e permanecerá para sempre secreto. Ninguém salvo o próprio sofredor pode saber o que esse sofrimento é ou foi. O mesmo é dizer que ninguém pode saber o que é o sofrimento de outrem. Esta incapacidade é ontológica: é no modo próprio de ser de um ente que reside tal impossibilidade.

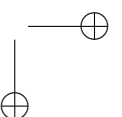
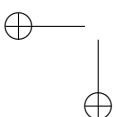
Não depende de mim: nem daquilo a que chamamos inteligência nem daquilo a que chamamos vontade; uma e outra não têm capacidade de coincidir senão com o que são no seio da mesma intimidade pessoal própria. A inteligência e a vontade *que sou* são meramente capazes do sofrimento que é o meu e de que, por isso mesmo, não podem ser distintas. Daqui decorre a própria força do sofrimento, a sua capacidade de preencher a totalidade da interioridade de quem sofre, atingindo momentos em que, entre a pessoa que sofre e o sofrimento já não há distinção possível, sendo a pessoa um puro acto de sofrimento, como exemplarmente narrado no drama do Job bíblico.

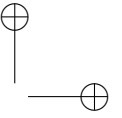
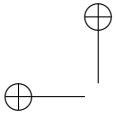
De um tal ponto de vista estritamente ontológico, não há modo de vencer esta impossibilidade, pois é ela que garante, pela incomunicabilidade ontológica, o que é a própria essência da substância ontológica de cada pessoa: sem ela, não haveria pessoas, apenas um fortuito cacho de inteligências e de vontades, quais átomos de Demócrito.

No entanto, já não no domínio da pura ontologia, estrutural, mas no da sua actualização propriamente ética e política, aquela frase de Raul Brandão recebe um sentido muito diferente. É que, por mais incomunicável que o próprio da ontologia matriz de cada pessoa seja, na actividade que esta matriz suporta, e que é, também ela, incomunicável, manifesta-se todo um literal mundo de actos, que não dependem dessa mesma matriz ontológica totalmente, dependendo dela apenas como seu lugar de manifestação, sem o qual esta mesma manifestação seria impossível.

---

<sup>37</sup> P, p. 127.





Ora, de estes actos faz parte a presença da manifestação daquilo que são os sinais do sofrimento possível de terceiros: possível, pois apenas por analogia com o nosso sofrimento podemos tal intuir. Mas *podemos*. E, de facto, acontece fazê-lo. Quando tal acontece (e é este o pressuposto de Raul Brandão), porquê e por que desprezar o sofrimento assim manifestado, presente à e na nossa intimidade?

### As mulheres

A «lama que o homem gera de propósito para o gozo»<sup>38</sup> é uma realidade politicamente condenada, mesmo no seio das manifestações, quase sempre cínicas, de solidariedade. Aquelas sobre que paira a «desgraça»<sup>39</sup> não são fruto de um qualquer destino heterónimo de um cosmos malvado nem são fruto de uma mera escolha exclusivamente pessoal e autónoma.<sup>40</sup>

São fruto da maldade de quem, neste campo da existência humana como noutros, usa os outros seres humanos como puro meio de realização do seu ser próprio, os multi-variegados tiranos.<sup>41</sup>

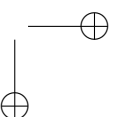
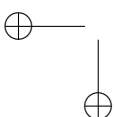
O mal das «desgraçadas» é o mal que lhes é feito pelos homens que as usam. É o vício de uma sensualidade irracional, humanamente monstruosa, que é a origem da sua desgraça. A etiologia desta é política, mas não no sentido económico ou social do termo, antes no sentido, mais fundo, relacional primeiro, de relação entre seres humanos. É política porque depende exclusivamente da relação com outros seres humanos: os que as usam.

<sup>38</sup> P, p. 39.

<sup>39</sup> P, p. 40.

<sup>40</sup> Se eticamente o que faz do Homem *Homem* é o poder de se autodeterminar ontologicamente, a partir do seu dado ontológico inicial, que não controla, em absoluto, a política limitação violenta daquele poder diminui quer a sua autonomia quer a sua responsabilidade actual própria, na directa proporção daquela limitação: como é fácil perceber-se, não é muito relevante a responsabilidade política de alguém que decide com uma arma apontada à cabeça, por exemplo, embora o absoluto ético da capacidade de dizer *sim e não* se mantenha. Todavia, será ou muito pouco inteligente ou muito pouco honesto querer que, por se manter o absoluto ético da possibilidade, se mantenha exactamente a mesma responsabilidade política actual-concreta. Quem pensa assim, é muito provável que nunca tenha de ter decidido fosse o que fosse com «uma arma apontada à cabeça»; aconselha-se que faça a real experiência para perceber, de facto, como é, dado que teoricamente parece não o conseguir.

<sup>41</sup> De notar que, geralmente, antes de cometer os actos que conduzem à escravização destes seres, teve o cuidado de os desclassificar da sua humanidade, pelo que a sua 'consciência' pode permanecer 'tranquila'.



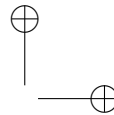
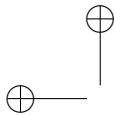
Todavia, a sua etiologia política é meramente ancilar e instrumental. A verdadeira etiologia radica na parte propriamente ética de cada ser humano, na sua interioridade. *É o mal do acto do uso do ser das mulheres que causa a sua desgraça. E este mal tem origem no interior de quem o pratica.*<sup>42</sup> É a maldade de querer usar um outro ser para benefício do meu ser que origina nele o mal: degradação e conseqüente sofrimento.<sup>43</sup>

Ontologicamente, verdadeiro desgraçado não é a prostituta, cuja riqueza ontológica humana, para ser desfrutada, pervertida, tem de existir, é aquele que dela se serve. Só o faz porque necessita de o fazer, e necessita de o fazer porque o seu ser é pobre, ontologicamente pobre. Isto indicia-nos *quem são os verdadeiros pobres, para Raul Brandão*: não são os politicamente pobres, todos esses são ricos em ser, são os outros, os exterior e aparentemente ricos, fortes, dominadores. Estes só têm o ser que são capazes de *depreder* aos «pobres». Os pobres são os verdadeiros ricos, pois os ricos não existem para além do ser que roubam aos pobres. A sua ontologia é função do que retiram aos outros: *em si, são pouco mais que nada*. São humanos parasitas de seres humanos.

Esta obra em apreço não é uma «obra social» sobre a pobreza económica/política, mas uma obra filosófica sobre a *pobreza ontológica*, sobre a absoluta carência de ser dos politicamente poderosos, que nada mais são do que politicamente poderosos, mas cujo poder político lhes advém apenas totalmente daqueles sobre quem julgam exercer esse mesmo poder. É uma obra sobre a fraqueza dos tiranos, que nunca relevam substantivamente, porque

<sup>42</sup> Esta sensualidade monstruosa a nada é redutível ou reconduzível senão à interioridade própria de cada Homem: ninguém é a sensualidade de outrem, todos são a sua. É claro que, em princípio, e salvo casos em que já pouco há de propriamente humano no Homem, o que não o condena, à partida, antes exige que seja ajudado, a educação no sentido do auto-controlo das possíveis tendências para infligir mal aos outros é fundamental, mas não é a educação que é fonte interior primeira das mesmas tendências, limita-se a trabalhá-las. Evidente é também que a abolição desta educação deixa o ser humano à mercê dos seus impulsos mais destrutivos e os outros à mercê da sua violência. Neste caso, os monstros são os Homens que, dispondo a humanidade dos meios educativos para controlar tais ímpetos, os desprezam: cometem um crime contra a humanidade, por mais humano que seja o ar que afevelam quando agem.

<sup>43</sup> Não nos iludamos, esta forma de agir não é a excepção, é mesmo a regra: observemo-nos bem e percebamos quantas vezes já fizemos isto mesmo – o marido que abusa da mulher ou a mulher do marido, a mãe que tenta aprisionar o filho, o político que se serve do labor dos que governa, o sacerdote que tenta impor-se, não por meio do amor, mas pelo medo, etc.



não têm ser próprio, e sobre a absoluta força dos dominados, dos fracos, dos pobres, reis da narrativa, porque reis do ser.

A voz das mulheres é a trágica voz das trevas.<sup>44</sup> Esta treva é uma realidade bem diferente do vazio daqueles que as aviltam. Esta treva não é a do nada ontológico dos Homens egoístas, antes a do ser ofendido, da perda da luz, da revolta por haver ser, mas estar obscenizado: é a voz surda da revolta contra a obscenização do ser.

Ora, o ser é o que de menos obsceno existe. O ser é luz, melhor, luz e anseio de luz. Estas mulheres não têm a oportunidade de dar à luz o ser que possuem: este é aprisionado em funda masmorra, em que espera o rapto dos que sem ele não sobrevivem.

Mas existe, é; tal ser é. E clama, do fundo das masmorras em que o aviltam: todo o esforço das mulheres é aflito grito de possível mãe que *quer parir seu próprio ser* e a quem esse direito é negado.

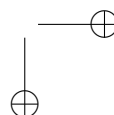
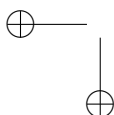
Por isso, tanto sonham: *o sonho é o nado-morto do ser que não as deixam parir* – o seu próprio. Desfazem-se em sonhos, já que não podem *fazer-se* em ser.

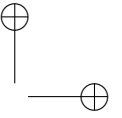
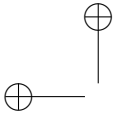
Mesmo quando são cruéis, são-no como desesperada mãe que rouba o pão a outra, para o dar ao seu menino, única riqueza que pensa possuir. Até o sonho das outras parece atentar contra o seu, contra a sua possibilidade, tão frágil esta é. E estes sonhos, e esta luz das trevas, são toda a manifestação de ser que os esbirros lhes deixam ter.

Estas mulheres são mais um grupo do grande conjunto dos silenciados pelo mundo do poder, mundo de *homens incapazes de amar, impotentes para o bem*, porque vazios de ser. No entanto, são os silenciados que são o tesouro do ser. São eles a *reserva ontológica*. Sem eles, a ribalta do poder ficaria exangue. São eles os santos que nunca chegam ao altar.<sup>45</sup> É o imenso estofo

<sup>44</sup> P, p. 40.

<sup>45</sup> Cada vez mais, a santidade real se torna obscena e ofensiva, pois a existência de um santo, qualquer, é o *desmentido formal e material da impossibilidade de se viver segundo o bem*, fazendo o bem, fora do igualitarismo medíocre do hedonismo rasteiro ou do utilitarismo mecânico. Os pensamentos laicizantes odeiam tudo quanto se assemelhe a santidade, pois esta é paradigmática da possibilidade de o Homem viver segundo um sentido não egoísta, que necessariamente é centrífugo e abre para uma transcendência, horizontal ou vertical. Ora, é esta possibilidade de abertura a uma transcendência que arruína os projectos de poder do laicismo, que só pode sobreviver enquanto a humanidade estiver amarrada a um sentido puramente imanentista, que propicie acreditar apenas em messias políticos, demasiado humanos.





de que é feito o lógico integral activo da actualidade humana, sem o qual nada de humano faria sentido.

São eles o substrato do acto de humanidade, que nunca viveu de actores isolados e não se constrói apenas com Césares e Napoleões, mas é criado por todos os actos de todos os Homens. São estes a raiz da montanha e a montanha, que é, sobretudo, invisível raiz e invisível interior.

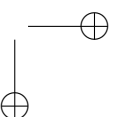
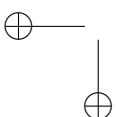
O que a história regista é o exterior iluminado e o espectáculo do cume, aparentemente tão alto e dominador, mas que nada é, se se lhe retirar a mole escura que o sustenta.

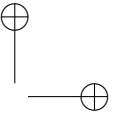
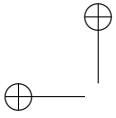
De tal modo dependem os perversos do ser das desgraçadas para ser, que estas nem podem estar tristes.<sup>46</sup> Esta forçada, que não falsa, alegria é, ainda, manifestação do ser que têm em si, duplamente forte, pois não só parece ser alegria como implica, para parecer, um esforço duplo, dado que nada pode fazer brotar a alegria espontaneamente em semelhante situação.

Este esforço e a riqueza que manifesta dizem do sacrifício a que estas mulheres são sujeitas. Mas dizem, sobretudo, do *desperdício ontológico* praticado: a riqueza interior que possuem, em vez de ser potenciada positivamente e actualizada em humano bem próprio de direito, é esbanjada, usada para gozo efémero de quem quase não tem bem seu e usa o pouco bem que possui para diminuir o bem dos outros. Assim é a máquina política do poder, verdadeiro caos maniqueu, em que o bem menor, incapaz de se engrandecer ontologicamente, usa o seu fraco acto para enfraquecer o acto dos outros, retirando-lhes a possibilidade de ser. Radica neste acto todo o fundamento de qualquer maniqueísmo, projecção cósmica do mal radicado no acto do Homem. Politicamente, o seu operador é o ressentimento.

As mulheres querem não se lembrar e querem morrer. A memória é a presença, no presente, de uma estranha forma de actualidade, que é o acto da permanência do que *já não é em acto próprio*. É a coincidência desta presença com o acto presente, que sou, que faz de mim algo mais do que uma simples presença absolutamente transcendente, mas sem outra substância, para além dessa mesma transcendência. Numa linguagem simplificada, a memória é o que me dá subsistência, substância, essência realizada. À parte a transcorrência actual do presente que sou, a memória é tudo o que sou. Então, para quê perder a memória?

<sup>46</sup> P, p. 40.





Para poder, em absoluto, viver. A vida destas mulheres tem sido pouco mais do que o sofrimento pelo roubo da sua possibilidade de ser. A sua memória é a história do esvaziamento do seu ser. Sem a memória, poderiam re-adquirir o *esplendor do momento*, a presença do ser e o seu desabrochar. Com a memória, ter a memória, é como possuir um abismo em que tudo o que floresce vai necessariamente ser precipitado, tal a dimensão e o domínio do sofrimento, hipóstase da memória. Neste caso, sentem que perder a memória não é morrer, mas *poder viver*. Melhor, nascer de novo.

Perder a memória, para estas mulheres, é ressuscitar, é o único modo de ressuscitar, não para uma vida que premeia a outra, anterior, mas para o *momento criador do ser*, para uma eternidade do presente criador,<sup>47</sup> que, desde sempre, lhes foi negada. Elas conhecem apenas a falsa eternidade do mal, *anseiam pelo instante eterno do bem*.

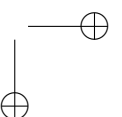
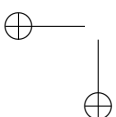
E a morte? A morte, por contraste, não pode representar senão o desejo de aniquilação. Esta morte desejada não pode ser uma morte com memória da vida, pois seria uma repetição diabólica desta última, de que dolorosamente se querem livrar.

Todavia, não é negativo este desejo de aniquilação. Não se trata, aqui, do caso de Job, que não podia desejar a aniquilação porque era ímpoluto.<sup>48</sup> A aniquilação é desejada por estas mulheres, não porque sofrem, como Job, mas porque não querem viver *sem dignidade*, *sem humana dignidade*.

É, ainda, o bem radical, presente no seu tesouro de ser, que reclama por reconhecimento. O bem que não se quer transformado em mal: mais vale tudo acabar, a continuar pervertendo-me. As mulheres querem viver, por isso sonham, mas não querem viver como vivem. O seu ser clama por luz, mas *prefere as trevas absolutas à total perversão*. Na sua dor, no seu sofrimento, estas mulheres têm direito a ser, mas estão dispostas a trocar esse direito pela sua humana dignidade.

<sup>47</sup> É o mesmo fundo anseio do Gabiru.

<sup>48</sup> V. nosso estudo: «O crisol da bondade. Do ser, para aquém do bem e do mal. (Breve comentário ao *Livro de Job*)», in *Itinerarium*, Ano XLIX, nº 177, Setembro-Dezembro, Lisboa, 2003.



Quem não tem direito a ser são os que as aviltam e lhes parasitam o ser.<sup>49</sup> Mas, terrível ironia, elas bem sabem que, se morrerem, aqueles que delas dependem também morrerão.

*O mal, para ser, necessita do absoluto do bem que parasita e de que vive.*

Pena é que, para se eliminar o mal, tenha de se esperar que todo o bem parasitado haja desaparecido.

O escravo, a escrava, a Mouca só não perdem totalmente a sua humanidade porque mantêm *um mínimo de sentido* da sua absoluta dignidade própria. Se perderem aquele sentido, perdem-se para o ser, perdem-se como pessoas, perdem-se absolutamente.

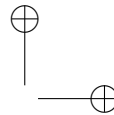
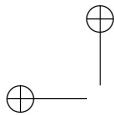
O que está em causa é de tal modo profundo e mobiliza forças tais, que a afirmação última da dignidade do Homem pode levar a afirmações extremas, ao limite do humano, exactamente porque o que há que afirmar é esse mesmo limite, no seu interior, dado que, para além dele, é o nada.

Quando a Mouca mata o seu tirano, experimenta o acto limite de uma humanidade possível: aquela que não pode criar e, então, *des-cria*. Aniquilar o tirano é o acto desesperado, mas supremo, porque *penúltimo*, do escravo-Homem, que sabe que pode perder tudo; tudo menos a sua dignidade. Que perde tudo, mas que não quer recorrer ao acto último, o da morte auto-infligida, pois seria não só um paradoxo trágico inútil, mas deixaria necessária obra, a fazer, por fazer, isto é, deixaria vivo o monstro, para que tiranizasse outros.

A Mouca julga-se doída, não sabendo que é a *politicamente mais sã de todos*: o riso com que termina o seu libelo acusatório próprio<sup>50</sup> é a epifania de uma justiça cósmica, que se serve das forças dos fracos para vergar a violência dos violentos, supostos fortes: *o tirano é ridículo, com uma risada é varrido do ser*.

<sup>49</sup> *O mal não tem direitos* e o mal só acontece por meio da acção dos seres humanos, pelo que se pode perguntar se quem faz o mal tem o direito de existir. Sabemos o quanto esta pergunta é incómoda. No entanto, *da resposta que cada um de nós lhe der depende o mesmo destino do mal*. Se respondo que não, obrigo-me a fazer tudo pelo bem ou condeno-me ao nada: e sou sempre eu que estou em causa, pelo que certas atitudes aparentemente desinteressadas visam apenas defender-me, defendendo supostamente terceiros; se respondo que sim, posso ou ser uma criatura de divina compaixão, o que é manifestamente raro, ou apenas alguém que quer uma boa desculpa antecipada para a perversão em que se compraz. O que nunca acontece é *os nossos actos* não responderem à pergunta.

<sup>50</sup> *P*, p. 43.



As mulheres moram ao pé da dor.<sup>51</sup> Porém, as mulheres já são a própria dor, a dor primeira de quem não tem, aparentemente, outra razão para existir para além de servir de ontológico repasto à carência ontológica de terceiros.

O hospital é não só símbolo de, mas consubstancia a dor última do lugar da evicção final da dor primeira, espécie de portal higiênico e obscuro, por onde o mundo dos fortes se livra do espectáculo da miséria daqueles a quem roubou a possibilidade de ser.

Por isso, não há caridade, amor, neste hospital: que caridade tem o carneiro para com a carne viva que transforma, em um golpe, em mera matéria comestível? Assim para com as vidas dos miseráveis. *Houvera amor, e não existiriam*. Pior do que a morte, o hospital é o lugar da misericórdia ao contrário, que marca, ainda uma vez mais, a carne dos que sofrem com o selo de um favor que os que os fizeram lá aportar ainda lhes imprimem. Mais vale morrer no frio anonimato das escuras águas do rio, a quem nada se deve, a quem nada devo, que nada *me* deve. O frio do rio sempre me acariciará a pele, algo que nunca Homem algum fez.

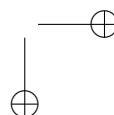
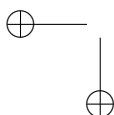
Os homens reduziram de tal modo o ser político destas mulheres, que o ser que nelas subsiste, e que não é político, exige ser respeitado e este respeito pelo que são, para além da escara política, é tudo o que lhes resta da dignidade ontológica com que foram dotadas ao nascer, *porque são seres e seres humanos*.

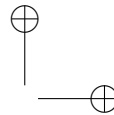
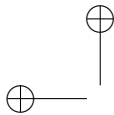
Todavia, respeito é algo que quase já não há: o homem que avilta, primeiro, conspurcando, avilta, depois, apontando o dedo àquilo que deixou conspurcado, como se a mácula fosse àquilo inata e não responsabilidade sua. Então, não havendo respeito, pelo menos que não haja total desprezo. Ora, quem pode olhar para tais criaturas sem as desprezar?

Apenas outras criaturas suas semelhantes. Este é o nicho ontológico dos chulos: existem porque são os únicos capazes de prezar as desgraçadas. Todavia, nem dignos desta capacidade se mostram. A sua condição de parasitas demonstra-lhes a sua indignidade ontológica e isso dói e essa dor, que não passa, pois é a sua mesma condição de dependentes, exige vingança: fazem sofrer aquelas que são a fonte e a razão da sua existência, fingindo ser o contrário que é verdade. Elas aceitam, porque se lhes afigura não poderem passar sem eles. Instala-se um círculo vicioso de dependências políticas, que

---

<sup>51</sup> P, p. 43.





tentam substituir relações entre pessoas, mas acabam por constituir formas inter-destrutivas da personalidade de uns e de outras.

Não há, aqui, amor possível, só violência, só poder cego e inútil. Por isso, *ninguém reconhece o esplendor do ser que se manifesta no outro*. A própria bondade aparece como sinal de fraqueza. O mal reina. O sofrimento é o pão-nosso-de-cada-dia e a morte o que mais parecido há com um horizonte possível de liberdade, de paz, de descanso. É a suprema ironia do mal: levar o Homem a renegar o ser.

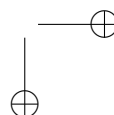
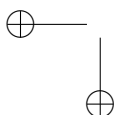
### Luísa

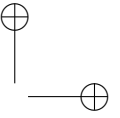
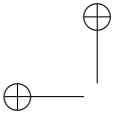
Luísa é o símbolo da absoluta inocência sacrificada pela maldade humana, consubstanciada na incapacidade de amar. Ao contrário de Raul Brandão, que revela um olhar de profunda compaixão pelo ser das crianças negadas pela cidade, esta, sem qualquer fundamento objectivo, condena seres, que nenhum mal fizeram e que apenas necessitam de que os *deixem ser*, a uma existência de sofrimento e de minorização, não apenas política, mas, sobretudo, ontológica.

O que a cidade faz a estes seres é classificá-los, à partida, como *humanamente inferiores* ou, mesmo, verdadeiramente, como *não-humanos*. De nada serve a hipocrisia dos discursos acerca da bondade do carácter das medidas a que sujeita as crianças: estas só são sujeitas a essas medidas porque são vistas como merecedoras de um tratamento de nível inferior ao das outras crianças, isto é, porque não são crianças como as outras: se estas, as de quem decreta o tratamento inferior, são as “verdadeiras crianças”, merecedoras de um tratamento de e como verdadeiras crianças, as outras, as enjeitadas, são tratadas de modo diferente e pior porque *não são verdadeiras crianças*.<sup>52</sup>

Deste modo, pode perceber-se melhor o que se passa no asilo: não há lá crianças maltratadas – o que não há lá é crianças, mas seres inferiores, não

<sup>52</sup> Este comportamento da cidade não é exclusivo do tempo de Raul Brandão ou de um qualquer particular outro tempo histórico ou narrativo; pelo contrário, é característico de todos os tempos, incluindo os nossos contemporâneos: por detrás de uma fachada de humanitarismo, esconde-se, muitas vezes, uma acção que nega o carácter humano às crianças. No entanto, o que é mais terrível é que este modo de proceder, em que se trata os inocentes como Homens inferiores ou não-humanos, é quase indiscernível do que, por exemplo, os nazis fizeram com os seres que consideravam como sub-humanos. Há, todavia, duas diferenças capitais: a primeira é de grau; a segunda de publicidade: os nazis, na sua perfídia, assumiram publicamente o facto.





verdadeiramente humanos, nascidos para escravos, que se podem tratar como tal.

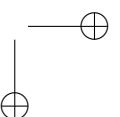
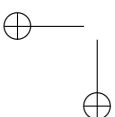
Assim, quase todas as freiras, o provedor e os benfeitores podem tratá-las como as tratam, isto é, como se não fossem humanas, exactamente porque, para eles, não são mesmo humanas: são como gado, boas para trabalhar para os seres propriamente humanos, esses verdadeiramente humanos; podem ser criadas e alimentadas como tal, como se alimenta um cavalo de tiro ou uma vaca de charrua.

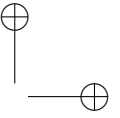
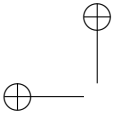
Para aqueles que detêm o poder da sua cura, estas crianças não são crianças, são bichos. Deste modo, para eles, podem e devem ser tratadas como bichos que são. Tudo absolutamente lógico e coerente. Pior, a maldade política desce tão baixo, que, apesar de tratados assim, estes infelizes seres têm ainda de orar pelo bem de quem de tal modo os trata.

Aquilo que, único, resta ao miserável e que é a possibilidade de esperar socorro do seu Deus, qualquer seja este, com o qual conversa orando, suplicando, sublimando esperança em desejo de felicidade, tem de ser aqui esbanjado em prol dos tiranos. É levar o desejo de auto-engrandecimento ao limite do obscuro e fazer deserto da *possibilidade de ser* dos demais, daqueles que nada dizem de interessante ao que sou. Tocamos, aqui, a verdadeira fonte de todo o mal, o vão desejo e a vã vontade de poder dos seres humanos, assim perversos, diabólicos, ontologicamente diabólicos, não apenas politicamente, pois cada seu político acto de maldade impede um bem possível próprio para um outro ser humano.

É o total desrespeito ontológico: a negação do *ser próprio* e da *possibilidade* das crianças. É o triunfo da maldade política, de etiologia ética, sobre a ontologia: esta é negada, em nome do puro exercício do poder de quem o detém e o usa apenas como forma de se afirmar como o que detém o poder. É a vitória dos fracos, dos que têm medo: medo da diferença, medo de perder os bens que possuem, medo de dar, medo de ser e, sobretudo, medo de não ser. A estes medos, sacrificam todo o restante ser, se for caso disso.

Daqui, decorre o império do medo imposto às crianças: estas só podem ser dominadas, mantidas inferiores e sem sequer sonhar que possam ser mais e melhor, se tudo na vida lhes for obstáculo, restrição, fardo, peso esmagador – há que as manter no lodo e de cabeça baixa, mesmo as suas preces não hão-de ser pelo seu próprio bem e salvação, mas pelo bem e salvação dos carrascos-benfeitores.





É o triunfo da tristeza, a impossibilidade da alegria: *a vida reduzida a esmola política*, o ser a bastardo dom e imposta permissão do poder dos Homens. É a negação da caridade e do sentido oblato do bem: este deixou de ser o esplendor do ser, para passar a capricho político de fracos poderosos, de Homens que necessitam de mandar sobre escravos para se sentirem senhores.

Certos Homens, e não são poucos, necessitam de rebaixar outros Homens, os mais frágeis, a fim de serem Homens, melhor, de se sentirem sendo aquilo que pensam ser o *ser Homem*.

Não vivem verdadeiramente nem deixam os outros viver. Impotentes para uma existência de esplendor, impedem a *possibilidade de esplendor* dos seus semelhantes e reduzem toda a possibilidade de bondade e de beleza ao capricho da sua fraca vontade e sombria inteligência: do mel do emergente humano, feito criança, destilam o imediato fel da sua mesquinhez e maldade, negando a vida, o ser, o bem. Sabem-se indignos de ser e do ser, mas, incapazes do único acto verdadeiramente consequente, preferem aniquilar os outros, cuja existência é um contínuo tormento e uma perene acusação. Todavia, são coerentes, pois, nada *que são*, não podem permitir que o ser seja.

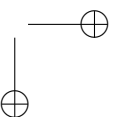
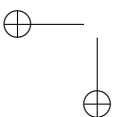
Sem culpa alguma, Luísa parece ter sido *condenada apenas por existir*. Tal constitui suprema blasfémia ontológica.

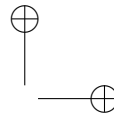
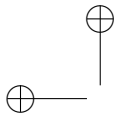
Esta condenação não é atribuível a qualquer misteriosa força fatídica, mas, tão só, aos outros seres humanos, que são incapazes de amar, de querer o bem dos outros e que, pelo contrário, incapazes de encontrar o bem próprio seu na sua própria vida, se comprazem com a humilhação e aniquilação dos seus semelhantes. A sorte crua e desumana de Luísa deve-se exclusivamente à má qualidade da relação que os outros com ela estabelecem, sem qualquer preocupação com o bem dela, mas com a exclusiva preocupação com o seu próprio bem, melhor, com o seu efémero gozo, que lhes propicia a ocasião para esquecer a própria mesquinhez ontológica.

*A origem do mal de Luísa é política.*<sup>53</sup>

De seu lado, a origem não é ontológica nem ética, pois nada há de mal ou de mau no seu praticamente imaculado ser. Este, possível de promoção a uma humanidade plena, é rebaixado a uma humanidade destituída de elevação política e reduzido àquelas mesmas ontologia e ética, boas apenas interiormente,

<sup>53</sup> Isto é, vem-lhe, do exterior do seu ser, da relação com outros seres humanos.





sem manifestação ou esplendor, constrangidas a uma pura interioridade de isolamento e de rejeição transcendente.

De tal modo o desamparo político é grande, que Luísa ensaia a morte, mas recua, pois «a água do rio sempre é mais fria do que a morte».<sup>54</sup> O frio da água do rio, enquanto não vem a morte, *sente-se*. E o que Luísa não quer é sentir. Sentir, é o que Luísa, absolutamente, não quer. A morte será, para ela, a *possibilidade de deixar de sentir*, isto é, de coincidir com o seu abandono e consequente sofrimento.

Raul Brandão aflora, aqui, o ponto mais terrível, vertiginoso, do humano e do bem e do mal: que o ser, nascido para viver o *possível esplendor ontológico*, queira, sem ter podido experimentá-lo, aniquilar-se, é algo que nos faz pensar acerca da validade da existência de uma humanidade que tal permite e, pior, que tal origina: tal humanidade é perene Sodoma e Gomorra política, mas sem o artifício final do enxofre derramado, pois já nem sequer merece deus algum que a destrua.

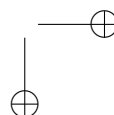
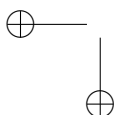
É a terrível questão que percorre toda esta obra. Raul Brandão tem a intuição da absoluta bondade ontológica do que não é político, intuição patente, de modo exemplar, na obra *Os pescadores*.<sup>55</sup> Sabe – e é uma extraordinária graça este saber, esta verdadeira sabedoria – que *o que é* é bom. Bom em todas as dimensões da presença ontológica, no que há de positivo no ser e que é o mesmo ser.

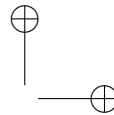
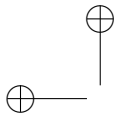
Intui, ontologicamente, a partir da manifestação e na própria manifestação, isto é, quer no chamado fenómeno, nome filosófico consagrado pela positiva, quer na aparência, nome filosófico consagrado pela negativa, o absoluto do ser. Tudo o que vem ao ser, vem absolutamente. Este absoluto é o bom, o bem, em esplendor, sempre em esplendor.

Ora, é apenas no domínio político que a possibilidade de plenitude do ser é *governável e manipulável* à discrição do Homem. Não há bem nem mal na água do rio nem na noite nem na morte, apenas no modo negativo,

<sup>54</sup> P, p. 100.

<sup>55</sup> Veja-se nosso estudo: «O sabor da luz. Inteligência, sensibilidade, ontologia em *Os pescadores* de Raul Brandão», in REIMÃO Cassiano, PIMENTEL Manuel Cândido, org. e coord., *Os longos caminhos do ser. Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, pp. 475-491.





ontologicamente entendido, como certos Homens tratam outros,<sup>56</sup> negando-lhes o engrandecimento ontológico actual daquela possibilidade de plenitude.

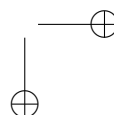
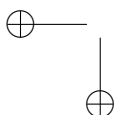
Tudo o mais, todo o outro ser, qualquer, *cumpr*e o mero lugar mecânico que é o seu, numa mecânica infinita e incontrolável, como tal, e muito menos auto-controlável. Os actos dos Homens não se encontram submetidos a esta necessidade. No entanto, há Homens, os que têm medo de *viver a possibilidade*, que tudo fazem para reduzir os outros a peças de um mecanismo não natural, que eles possam controlar: são aqueles *os pobres*, os que são degradados ao estatuto de entes meramente naturais, peças mecânicas de um todo, já político, que os controla e manipula a seu bel-prazer. Não é o “acaso do infinito”, impessoal, que os condena, mas a pessoalíssima tirania dos que temem aquele mesmo infinito de possibilidades em aberto e escravizam os outros para, assim, conseguirem a segurança que a ilusão do poder confere.

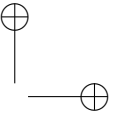
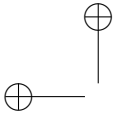
Luísa não é uma enjeitada cósmica, condenada por real caos acósmico de uma fatalidade mecânica: ela é a vítima inocente de Homens que, incapazes de amar, fazem do ódio à vida e ao ser a sua vida e o seu ser. Ora, esta humanidade, a que sacrifica as Luísas, não merece existir.<sup>57</sup>

Ou a humanidade é, de facto e de direito, um mero acaso combinatório (ontológico) de átomos e moléculas, e este honroso, no que tem de bom, acaso da matéria não tem mesmo futuro algum, ou é uma realidade espiritual e, se assim é, não pode ser espiritual e, ao mesmo tempo, querer existir por sobre um alicerce de vítimas inocentes. A existência destas, evitável, faz desmerecer o direito à espiritualidade: nenhuma conquista justifica *o* ou se justifica *pelo* sacrifício de um inocente – a morte de Ifigénia maculará, para sempre, o

<sup>56</sup> Estes outros podem revestir a forma do outro de mim mesmo.

<sup>57</sup> É terrível esta afirmação, bem o sabemos, mas que direito tem, em absoluto, à existência quem, em absoluto, condena inocentes à não possibilidade da existência? Por que razão tem a humanidade, assim assassina ou cúmplice de assassinos, o direito a existir, que nega a quem exactamente impede de existir? Todas estas afirmações parecem, ainda, demasiado abstractas; concretizemos, pois, e de modo a co-implicarmo-nos em uma questão que necessariamente nos diz respeito: que direito tenho eu à existência, eu que neguei este mesmo direito a um inocente, por acção ou omissão? Como todos nós somos cúmplices deste crime, não há, para além da existência de inocentes, qualquer razão para que a humanidade, a dos criminosos, tenha direito a existir. Este direito é apenas dos inocentes: se deixasse de os haver, não haveria razão alguma para que a humanidade existisse. É este o tema do *Livro de Job*, tema que convém manter presente, sobretudo nos nossos tempos de redutor materialismo e de abjectos tiranos normalizados por culturas matriciadas em modelos tirânicos.





destino dos Helenos e a morte de Ifigénia é a morte dos Helenos, pois, com a sua morte, desmereceram o direito à vida, tão vida, neles e para eles, quanto a de Ifigénia, nela e para ela. Absolutamente. Se há um fim espiritual na existência, esta não pode sacrificar o bem e a inocência, seja ao que for, ou merece a sua aniquilação.

O destino de Luísa é o fiel da balança do futuro do Homem: *o sacrifício de Luísa faz merecer a morte à humanidade*. Paradigmaticamente.

Como provado semanticamente, em Job, a humanidade só merece existir se viver para o bem, para o ser. Com tanta Luísa sacrificada pela mão do Homem, ou não há dimensão espiritual no ser ou esta, Deus, tem mesmo de ser infinitamente misericordiosa. São estes dois vectores de pensamento que encontramos nesta obra de Raul Brandão: *a existência do mal político e a necessidade de um bem espiritual*.

### Gabiru, o que tange o mistério

É falso que o «metafísico e pobre»<sup>58</sup> Gabiru não tenha vivido. Pelo contrário, e Raul Brandão bem o sabe, Gabiru é o Homem vivo, por excelência, não porque lhe chamem o filósofo, que é apenas uma palavra, vazia, como todas as outras, para além da medula de realidade que possa conter, mas porque é aquele que não adquiriu o hábito,<sup>59</sup> que quase grita de pavor perante o espantoso universo.<sup>60</sup> É aquele que tem vozes esplêndidas dentro de si,<sup>61</sup> aquele que quase toca o mistério.<sup>62</sup> Então, não vive, o Gabiru?

Não, se, por vida entendermos o comum habitual da exterioridade, do acrescentar assignificativo, que não acumula coisa alguma, de experiências, que o hábito da exterioridade transforma em idênticas e iguais. Não é, de facto, um homem “vivido”, mas é um homem *vívido*, um homem que verdadeiramente vive: vive, porque se situa *no momento único do acto do ser*. E não há outro.

Todavia, este acto, enquanto tal, é o que de menos estável existe: nunca se fixa, nunca é dominável ou capaz de entesouramento, é absolutamente frágil

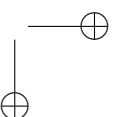
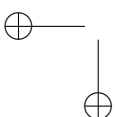
<sup>58</sup> P, p. 49.

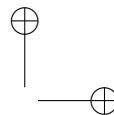
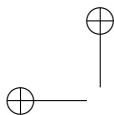
<sup>59</sup> P, p. 50.

<sup>60</sup> P, p. 50.

<sup>61</sup> P, p. 51.

<sup>62</sup> P, p. 52.





e pobre; frágil e pobre como *os pobres* de Raul Brandão. Porém, é esta fragilidade e esta pobreza do que apenas decorre e nunca volta que constitui tudo, que é a porta entre o tempo e a eternidade.

A riqueza *de Gabiru* é intangível, pois Gabiru vive no limite do tempo, já na sua fonte, na eternidade. E todos os que vivem já na eternidade são necessariamente pobres, pois, do eterno, nada se pode possuir, para além da estadia, e esta é o próprio *absoluto* do movimento de ser em acto.

Pobres, isso sim, dos que pensam que podem agarrar-se às riquezas do tempo: concretas, materiais, palpáveis. Todas elas duram exactamente o tempo da sua estadia no ser, nada mais, pois são apenas o produto dessa mesma estadia, nascem e morrem com ela. Tudo isto é o pó de que se vem e a que se irá aportar. Cinza ontológica, nada mais.

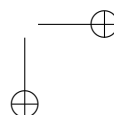
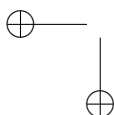
Ora, Gabiru é o que vive interiormente para e no tesouro íntimo do ser que brota e mete medo e causa espanto no seu brotar, pois se deixa adivinhar, na sua fonte, como o que, brotando, constitui tudo, como o que se opõe absolutamente ao nada.

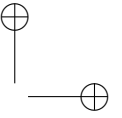
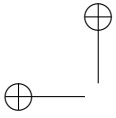
Não é, pois, o acto que mete medo, mas a intuição do que poderia ser a sua alternativa. É a aparente fragilidade do fio do acto, aparentemente ‘rodeado de nada por todos os lados’ que apavora. Todavia, o que maravilha é que este frágil fio de água, que brota da fonte absoluta de tudo, *tudo seja* e se mantenha firme, ocupando como seu o ‘lugar’ que poderia ‘ser’ do nada. Espantoso universo.<sup>63</sup> Monstruosa natura,<sup>64</sup> perante a qual todas as manhãs se está como se fora a primeira vez. No entanto, é, mesmo, sempre pela primeira vez: todas as manhãs o mundo é novo, saído de uma obscuridade, parente próxima do nada e sua indiciadora, que provisoriamente amortalha a ambos, contemplador e contemplado.

Gabiru é o protótipo do ser humano que intui o acto no absoluto da sua perene aurora, que não se deixou alienar pelo medo do absoluto do novo, imagem do absoluto do nada, por ausência de continuidade dominável, e contempla cada novo instante como o nascimento absoluto do absoluto do acto. Por isso, porque sabe que *cada ser é absolutamente novo* e só tem presente, Gabiru pode a todos amar, não como projecção passional dos seus desejos, mas como vontade de que *sejam absolutamente o que são*. Por isso, é capaz de

<sup>63</sup> P, p. 50.

<sup>64</sup> P, p. 50.





amar a Mouca, porque, nisso em que os outros vêm um passado a recriminar, ele vê *um absoluto pronto a amar*.

O amor vai directamente ao ser das coisas, ao acto dos seres: é, como ele, metafísico, nunca se situa no tempo, mas na instância mesma do acto próprio de cada ser, saudando o absoluto da sua novidade, em tal e como tal enriquecimento para o todo do acto.

O teu ser não só não me rouba a possibilidade de ser própria, como a acrescenta, pois *o teu ser expande o horizonte de possibilidade do meu e*, quanto mais ser tu fores, mais o meu universo se expande em possibilidades dadas pelo teu ser, mais eu me enriqueço. Aqui, reside a verdadeira riqueza: é ontológica.

Gabiru colecciona a dor.<sup>65</sup> A mesma dor que não se sabe o que é, para onde vai,<sup>66</sup> para que serve. Mas, para quê coleccionar a dor? «Para se criar é preciso sofrer.»<sup>67</sup> Porquê?

Porque a criação é a morte de tudo o que não é o absoluto do mesmo acto criador e o sofrimento provém da ligação do Homem ao que já não é, ao que, absolutamente, já foi, mas persiste na ilusão desesperada, que substitui a vera realidade do inamissível, mas intangível, momento criador pela hipótese do que é o encarceramento dos seus 'efeitos' em *suposta memória*, que mais não é do que a adoração do monumental cadáver do acto transcorrido.

Perder esta ilusão dói, perceber o absoluto do movimento criador, que nada deixa para trás, faz sofrer. *Os pobres* são os que perderam a ilusão da posse dos efeitos e que, como lhes roubam o sentido do absoluto do presente, vivem como se nada possuíssem: nem o absoluto do presente nem o relativo hipostático dos seus efeitos.

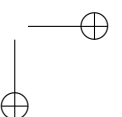
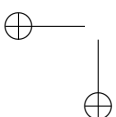
Porém, a dor e o sofrimento são a marca de fogo que substitui o absoluto de sentido da presença do acto que os ergue. A dor e o sofrimento são o relativo do seu ser, mas são sentidos como o mesmo absoluto próprio seu. É por isto que têm de ser coleccionados: são o precioso resto mortal da ontologia dos pobres, quase-cadáver de seu acto, mas ainda grito de vontade de ser, ainda prenhe de acto, ainda, paradoxalmente, vida.

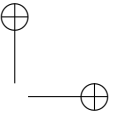
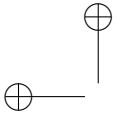
Gabiru é o tesoureiro desta riqueza, aquele que, contemplando-a, não a deixa morrer, aquele que, Homem, faz o papel de Deus, recolhendo em si e

<sup>65</sup> P, p. 54.

<sup>66</sup> P, pp. 53-54.

<sup>67</sup> P, p. 53.





amando toda a dor, todo o sofrimento, todo o ser. Nele, encontram sentido, nele são salvos, nele transformam-se em espírito.

Para onde vai, então, toda esta dor? Ou vai para sítio nenhum ou vai para o absoluto do ser de cada um daqueles a quem dói. A primeira hipótese pode ou não verificar-se e não necessita de explicitação. A segunda hipótese é sempre verificada: a dor é sempre parte do absoluto do acto daquele a quem dói. Este acto é que pode ou desaparecer em absoluto ou não. No primeiro caso, toda a dor é vã, dela nada restará absolutamente e toda a existência é absurda. No segundo caso, a dor é o preço da aquisição do sentido do absoluto do acto, o sentido da sua mesma transitoriedade, mas vale o que vale o acto realizado e desaparecerá quando deixar de haver o que perder: viver no absoluto acto de criação, é viver sem dor, e não há dor na eternidade. É exactamente aqui que o melhor de Gabiru vive.

«O universo é sonho dolorido de Deus». <sup>68</sup> Raul Brandão opta pela segunda hipótese: *a dor é onto-poiética*. O tempo é o cadinho do acto do Homem e este faz-se doloridamente, não porque Deus seja sádico, mas porque *o tempo é o necessário modo da perda do que foi*, em nome do que é.

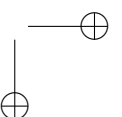
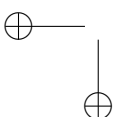
O absoluto do *que é* é incompatível com a relativização do que foi. Quem não conseguir instalar-se neste absoluto necessariamente sofre. Todavia, *o tempo é a possibilidade de o Homem se instalar no absoluto*. No entanto, é também o seu preço e a moeda é a dor. Com esta se paga o desacerto ontológico.

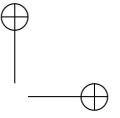
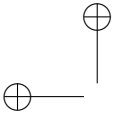
Ora, o que é ontologicamente blasfemo, no que diz respeito aos pobres, é que este seu desacerto não é culpa deles, é culpa de quem lhes rouba a possibilidade do acerto, condenando-os à pura relatividade do tempo e da perda. No entanto, há, aqui, uma poética justiça: é que aqueles que oprimem, felizes na sua pompa exterior, não sabem que, por cada moeda de dor que obrigam os pobres a depor no tesouro do acto, este dá-lhes outro tanto e, no fim, quem vai ter algo para mostrar vai ser quem sofre, não os outros, pois só da dor nasce a beleza absoluta. <sup>69</sup>

Patenteia-se, também, em *Os pobres*, o sentido da integração do destino dos Homens e a responsabilidade comum pelo ser de todos e de cada um: todos são responsáveis e obreiros pelo e do ser de cada um e de todos, nin-

<sup>68</sup> P, p. 54.

<sup>69</sup> P, p. 53.





guém se salva independentemente dos outros e todos os actos contam para a constituição do acto da humanidade. A ligação entre o ontológico-ético e o ontológico-político assume foros de vínculo substancial, dando carácter unitário à humanidade, que deixa, assim, de ser espécie e passa a ser indivíduo.

Gabiru procura o absoluto. Isso que pode dar sentido à vida, não num horizonte escatológico espacializado longínquo, como a dívida à morte,<sup>70</sup> mas como o puro acto de cada instante, na sua plena actualidade, sem referência fundamental outra que não a da sua radicação nisso que faz que o nada não seja. Isso é o *simples*.

A simplicidade do acto, que as suas simples ideias<sup>71</sup> tentam amar, isto é, ser. Ser de Gabiru. É aqui que está a imortalidade da alma.<sup>72</sup> É nas horas em que se é simples que se acredita na imortalidade, pois esta é o sentido da presença do ser, do absoluto, do infinito, manifestado nas pequenas coisas, coisas simples.

É na *fragilidade* destas que se descobre *o absoluto da força do ser*: quanto mais débil parece ser a manifestação do ser, mais necessário se torna que o que sustenta essa debilidade aparente seja grande e forte. Os acontecimentos antropicamente grandiosos parecem bastar-se a si próprios: quem duvida da força de uma tempestade?; nesta, a matéria parece dominar, do alto da sua soberana, estúpida força. No entanto, quanto mais grandiosa é a actividade que justifica o ser do pequeno botão de rosa ou da ‘insignificante’ folha de erva. Quão mais ‘inteligente’ parece ser. É claro que a rosa é bem mais complexa do que a tempestade, tem outros níveis de complexidade. Então, qual a razão que leva a pensar que a tempestade é ‘mais forte’ do que a rosa? É o *poder manifesto* que demonstra. É uma questão política e de poder.

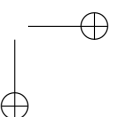
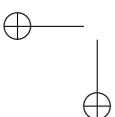
A simplicidade que o Gabiru procura e, por vezes, atinge, nada tem de político: ele ama os seres, *apesar da sua imperfeição*, na sua imperfeição. A atitude de poder dos Homens, semelhantes aos que exploram as prostitutas ou vilipendiam o Gebo, é de poder e ódio: querem apenas gozar do e o bem que resta aos outros e, para além disso, apenas os odeiam. Gabiru pressente e, por vezes, vê mesmo o que há de eterno no ser dos outros e das coisas e, por isso, ama-os e, ao amá-los, ama o absoluto que os ergue e que são, assim tangendo a eternidade.

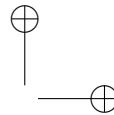
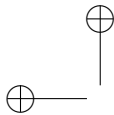
---

<sup>70</sup> P, p. 67.

<sup>71</sup> P, p. 67.

<sup>72</sup> P, p. 65.





Todavia, este afloramento do absoluto do *que é* é algo de radicalmente solitário. O encontro com o ser dos outros não se dá no ser deles, que não pode ser invadido, esse é o sonho dos tiranos,<sup>73</sup> mas na sua mesma interioridade: é deixando aberta a matriz do seu ser que pode receber a manifestação do que os outros são. Isto significa acolhê-los no que são e como são, ou seja, amá-los e, assim, o seu amor por eles coincide com o seu mesmo conhecimento e este com o toque no eterno.

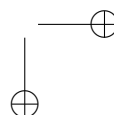
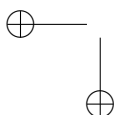
Terrível paradoxo: quanto mais próximo ontologicamente dos outros, mais afastado politicamente, mais humanamente só. É claro que só quem ama ganha para si a eternidade: pois, que eternidade é a do vazio ontológico? Quem viveu vazio que eternidade pode almejar? ‘Feita’ de quê, se a morte que o visita como visão e o aterra,<sup>74</sup> porque não é uma possível passagem, mas uma aniquilação, tudo aniquila?

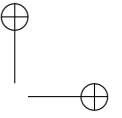
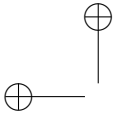
Parece haver um profundo desacerto em Gabiru: parece não prestar atenção àquilo que o rodeia, à comum realidade, sempre alheado em cogitações irreais. No entanto, enquanto os outros se entregam irreflectidamente à realidade, à sua irracional dureza mecânica e ainda mais irracional dureza da humana maldade, comprazendo-se nela e com ela, sendo suas vítimas e contribuindo para que haja vítimas suas, – estas, sim, fazem parte da realidade, não porque a contemplem, mas porque a ajudam a criar –, Gabiru vê o que há de mais importante na realidade e que escapa ao olhar comprometido e superficial, porque comprometido e superficial, dos outros, dos realistas.

Todavia, é ele quem é o verdadeiro realista, pois é o único que vê o que há de profundo no real, isto é, o que há de mais real no real, não para lá do real, mas *no* real, na sua exacta e mesma espessura, em que tudo o que é está. São os outros que são os ‘idealistas’, pois são eles quem nega o que é,

<sup>73</sup> No contemporâneo nosso mundo, a comunicação que prevalece é tirânica, pois funciona por busca da invasão da interioridade de cada pessoa. Não se trata verdadeiramente de conhecer o outro, mas de o dominar. Daqui, deriva a sensação de falta de liberdade. Por outro lado, como, mesmo assim, a interioridade resiste, e não é realmente possível a ela aceder, há que reduzir as pessoas a uma pura exterioridade, conhecível imediatamente e imediatamente reconhecível por um universo de semelhantes exterioridades inquisitoriais. Por outro lado, quem não quer ser submerso por esta rede de invasão da intimidade ou corta com o sistema ou adapta-se-lhe, cindindo-se, neste caso, em interioridade «privada» e exterioridade adaptada à pública forma.

<sup>74</sup> *P*, p. 67.





substituindo-o por imagens de desejos, que hipostasiaram, de incapacidades, que funcionam como impotências de bem, mas potências de mal.

Que realismo há em não perceber a pessoa humana no Homem político, entidade imaginária a que se reduz o Homem verdadeiro, a fim de melhor o dominar? Que realidade é essa que é captada como mera superfície, sem profundidade, pelo desejo de domínio, de tirania? Uma mera redução política do que o ser do Homem é a uma imagem politicamente dominável. Não, não são estes os realistas. Realista é Gabiru, que intui a mulher que há na Mouca, não para lá da Mouca (não há para lá da Mouca), mas *na Mouca*, considerada como um todo, em *holística intuição da sua entidade*, impossível em acto, mas possível como possibilidade. Gabiru é o que vê a possibilidade de ser da Mouca e a ama, no que pode ser, aqui sim, para lá da redução política a que foi sujeita. *Gabiru é o ser humano que vê ontologicamente*. Por isso, é o único realista.

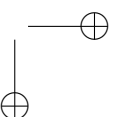
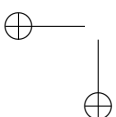
O que nele parece sonho e idealidade é a intuição da *possibilidade de plenitude do ser*. Enquanto os outros se limitam a ver o que é à superfície e, politicamente, reduzem o todo do ser a essa pelicularidade dominável, Gabiru vê o ser como possibilidade de plenitude: por isso, «sonha».

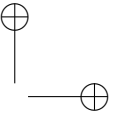
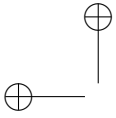
Todavia, não sonha: ama o *possível*, isto é, *ama o cerne mais íntimo do ser*, que é o absoluto do seu poder ser, isso sem o que o ser nunca seria. Enquanto os outros se contentam com o aparente absoluto do relativo do que é, Gabiru anseia pelo absoluto do poder ser.

Não admira, pois, que os primeiros vivam prisioneiros do poder, enquanto ele vive na abertura criadora do amor. Gabiru ama, mas não ama o que é, como o que já foi: não é pretérito o seu amor, é arqueológico, mas no sentido de amar, não a água da fonte, mas a fonte, que é água plenamente.

*Gabiru não ama o ser no seu relativo estar, mas o ser na sua radical fonte, isto é, ama o absoluto acto do ser*, que é o seu todo, mesmo a sua mundana estadia. Por isso, ama o que os outros desprezam e querem destruir, para provar que ainda são fortes. Ama a Mouca, não na sua aparência política de relação com os outros Homens, mas no absoluto da sua relação com o que é, ou seja, ama-a na plenitude do seu ser, do que foi, do que é, do que pode ser.

Ora, verdadeiramente, da Mouca, para amar pristinamente, já só há o poder ser (como, aliás, em tudo). *Amar este absoluto de possibilidade é*, mais do que limitar-se a contemplar o que ela vai sendo, criar o ontológico lugar para que seja, é criá-la. Gabiru bem sabe que, se todos os Homens amassem a





possibilidade dos outros Homens, não teria mais que sonhar com o amor, pois o seu reino já aí estaria.<sup>75</sup>

«Só as criaturas que sofrem é que são dignas de viver, e na verdade são as únicas que vivem.»<sup>76</sup> Raul Brandão não se compraz com o sofrimento, embora o entenda, como poucos, na sua espessura, densidade, fundura, largueza e, talvez sobretudo, elevação: é, de entre raros, capaz de intuir o sentido profundo, não apenas do sofrimento que, sem este mesmo entendimento, não tem qualquer sentido, mas dos actos a que o sofrimento conduz os seres humanos.

A afirmação citada não é, pois, nem sádica nem masoquista nem comiserativa, é a manifestação, posta em sonho de Gabiru, de algo muito profundo, intuído pelo autor: é que apenas o sofrimento, na directa proporção da sua grandeza, permite ao Homem a descoberta de dimensões próprias que, sem ele, para sempre permaneceriam insuspeitadas.

Assim, uma vida totalmente destituída de sofrimento pode ser uma vida agradável, é certamente *uma forma* de vida, mas deixa quem a vive alheio às dimensões para que o sofrimento abre. Assim como uma vida em que apenas haja sofrimento deixa quem a vive sem qualquer noção do que seja viver sem sofrimento. Não é por isto ser evidente que não deve ser mencionado: a atenção tende a não ser senão em acto.

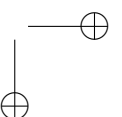
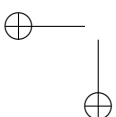
No entanto, o que Gabiru afirma, e é chocante, é que só quem sofre tem direito a existir. Porquê? Não tem, quem não sofre, direito a existir? A vida, vivida sem sofrimento, não merece ser? Parece absurda tal tese e é.

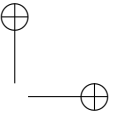
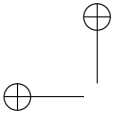
Todavia, é, tão só, em um possível registo, a saber, naquele em que a vida sem sofrimento seja uma vida em que a ausência de sofrimento próprio não implique e se funde em sofrimento alheio. Desconfiamos que será, talvez, fútil e superficial; que o seja, mas não é daninha para terceiros e, assim, nada lhe obsta.

---

<sup>75</sup> É um outro modo de ver a possibilidade de uma «cidade de Deus», não como uma utopia ou um mero desejo piedoso ou, ainda, como uma mera teoria, mas como o exacto possível lugar do amor dos Homens uns pelos outros, não num sentido ainda político e exteriorista, mas no sentido do amor da plena possibilidade do seu ser. Este amor pela possibilidade da plenitude do outro implica necessariamente o envolvimento da sua radicação mais profunda no mesmo infinito que tudo une pela possibilidade, porque é o acto que desmente a sua negação, isto é, é o acto que desmente o nada. Este acto, que confere o ser a tudo, é o fundamento primeiro e último daquele amor.

<sup>76</sup> *P*, p. 85.





Ora, tendo em conta o contexto, já não é aceitável que a vida sem sofrimento de uns se erga sobre o sofrimento dos outros: neste caso, sendo os últimos a fundação de tudo, só eles têm direito a existir. Já que o sofrimento é o fundamento da existência, então que seja apenas o da própria, que lhe é consubstancial, não o da alheia, que o parasita ontologicamente.

Deste modo, o sofredor tem único direito a ser, porque é o único que, verdadeiramente, é. Não se trata de um direito político, mas ontológico: o sofrimento, indiscernível do que o seu ser é, é o seu próprio direito a existir, não porque alguém lho confira, mas porque se confere a si mesmo esse direito, de que é, não só indissociável, mas indiscernível.

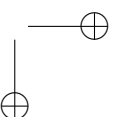
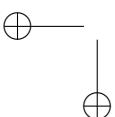
No entanto, ainda é muito moral esta leitura. Aprofundemos mais: é o próprio modo de vida e de ser que, não só confere, mas é exactamente o mesmo direito a existir, a ser. A vida superficial de quem não sofre é o seu mesmo e próprio direito a ser: é tudo o que é, e o *que é* é pouco – isto é o seu direito, direito menor, ontologicamente menor.

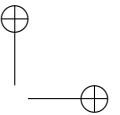
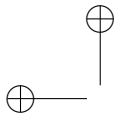
A vida profunda de quem sofre é, também, o seu mesmo e próprio direito a ser: proporcional à profundidade de realização do ser que vai sendo, direito mais profundo e ontologicamente rico. E cada um já tem a sua exacta recompensa: *é o que é, absolutamente*. Não há, aqui, pois, nem sobrançeria política nem arrogante impiedade, apenas a intuição de que *o direito a ser coincide com, é a mesma dimensão que se vive*.

Para o Homem, ser é coincidir em absoluto com o ser que se é. Ora, o sofrimento, pela proximidade semântica a que obriga, na interioridade de cada Homem, com o que esse Homem é como acto de interioridade, é o que faz com que o ser humano mais bem coincida, em termos de sentido, com o exacto acto que está sendo. Isso é inalienavelmente seu, como é seu tudo o que for vivido deste modo. Ora, *isto* é a própria vida.

*Isto* é viver. O sofrimento, isso que faz é relevar este sentido, como absoluto do sentido, como absoluto do sentido do que o acto que o Homem está sendo é. É aqui que a coincidência é máxima. Não admira, pois, que o sofrimento seja sempre sentido como nosso, absolutamente nosso e verdadeiramente incomunicável. O seu carácter absolutamente centrípeto não deixa dúvida sobre a sua pertença ou sobre a sua realidade e sede.

Se, para quem sofre, muitas vezes, tal não é viver, é exactamente porque semelhante viver é precisamente *a coincidência do sentido possível com o todo do sentido em acto*, reduzindo a vida a nada mais do que isso, esgotando





a mesma total sua possibilidade como sofrimento, negando qualquer outra possibilidade, pelo menos em aparência. Todavia, é exactamente por tal que são estes os actos, em forma de Homem, que merecem viver, viver-se, porque são estes que sabem quer o sabor da vida quer o que a vida custa. No entanto, não é esta a vida que eles merecem; não haja confusão: são estes quem merecem viver, mas não é esta a vida que merecem viver.

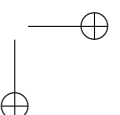
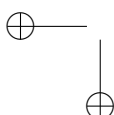
A matéria e a forma: o que é que modela as moléculas?<sup>77</sup> No infinito das relações, que tudo ergue, as moléculas são já, no que são, formas de uma matéria, que nada seria sem tais formas. O maior ou menor acerto do encontro e desencontro das partículas é já segundo, pois o fundamental, a chave ignota do mistério da relação é a própria possibilidade desses encontros e desencontros: sem ela, não haveria encontro algum, sem ela, seria o nada da relação, isto é, necessariamente o nada. A grande mãe, a grande terra fértil é a *relacionabilidade* e, no seu seio, o infinito da relação. Infinito da relação que tudo cria, em acto.

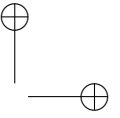
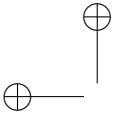
Aqui, Raul Brandão aflora algo de muito profundo, pois intui, não só o absoluto da possibilidade universal, mas também a necessidade, aparentemente paradoxal, da possibilidade do desacerto e do desacerto que nega sentido à possibilidade do Homem, isto é, o mal. Estes «monstros»<sup>78</sup> existem. Porquê? Para quê? A tentação magista e angelista é, imediatamente, eliminá-los e eliminar, mais profundamente ainda, a sua possibilidade: no fundo, o Homem, que se supõe campeão do bem, pensa para consigo próprio que, *se fosse Deus*, não permitiria tais monstros. Contento com esta sua descoberta e afirmação, vê-se numa posição de superioridade moral relativamente a Deus e, consequentemente, nega este, em nome do próprio bem, e afirma-se a si mesmo como portador da nova luz da suprema e absoluta bondade, pelo menos no seu sentido teórico.

No entanto, serão aqueles “desacertos moleculares”, em que os monstros encontram a sua razão penúltima, verdadeiramente paradoxais relativamente ao bem? Imediatamente, temos de reconhecer que a questão só faz sentido num horizonte semântico último de bem, isto é, de possibilidade de positividade absoluta do sentido. Num horizonte em que tal não se verifique, a pergunta é sem sentido. Neste caso, tudo, necessariamente, se resume a um

<sup>77</sup> P, p. 85.

<sup>78</sup> P, p. 88.





verdadeiro infinito de não relações, passe a expressão, inexacta, mas significativa.

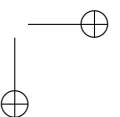
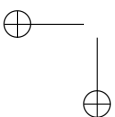
Tal significa que, num horizonte em que não haja qualquer possível premissa de sentido, não há, absolutamente, como falar de qualquer relação. Assim, um qualquer esquema, como o velho esquema atomista antigo ou outro qualquer similar, antigo ou moderno, é já um esquema em que há algo de ordenado, posto inicialmente, uma qualquer relação postulada (ou dada, por o quê e como?), base de todas as outras possíveis relações, dando-lhes, pois, quer uma premissa de sentido quer, com essa mesma premissa, um horizonte possível de possível sentido. Aquele velho esquema atomista não serve: os tais átomos ou o que seja são já formas ordenadas, relações, além de mais, estáveis, pelo que não obedecem ao requisito de absoluta ausência de sentido e de relação.

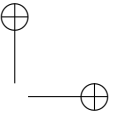
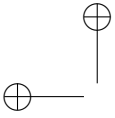
Mesmo o velho «Khaos» grego, por exemplo, também não serve, pois foi dele que emergiu toda a positividade de sentido, isto é, tudo o que é cósmico no cosmos. Só um caos absoluto, como impossibilidade de sentido e de relação serviria: mas isto é o nada ou do nada indiscernível.

Radica aqui a vetusta (e sempre nova, para quem a é) intuição maravilhada da ordem, do cosmos, da possibilidade de relação, da possibilidade do sentido: é a evidência de que há algo que *não é*, e isto necessariamente, *o nada*; isto é, que é algo.

O sentido do absoluto radica aqui: no *carácter absoluto e indesmentível do relativo*, que se intui na e como relação, mas absoluto nessa relativa presença nela.

Ora, é aqui que a questão do desacerto se põe e se impõe. Se há ordem e sentido, por quê ou para quê não haver apenas ordem e sentido? Aqui, deparamo-nos com outra tentação magista do ser humano: a mecanização do ser, de modo a torná-lo previsível, dominável e, sobretudo, impecável (como nós gostamos das nossas máquinas, enquanto funcionam...). A busca de perfeição da regularidade mecânica é, na modernidade e contemporaneidade, desnordeada ética e ontologicamente, o substituto da busca de perfeição ontológica e ética do Homem. Se tudo funcionasse mecanicamente bem, na perfeição funcional do desenho teleológico do seu ser, não haveria mal al-





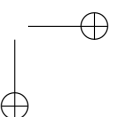
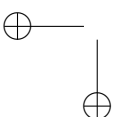
gum. O bem obter-se-ia por meios mecânicos e o mal seria necessariamente erradicado.<sup>79</sup>

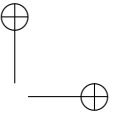
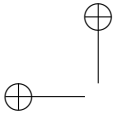
Assim, todo o esforço dos últimos séculos tem sido exercido no sentido da potenciação do acerto mecânico do funcionamento de coisas e Homens. Se funcionasse, seria o reino do acerto das moléculas: estas limitar-se-iam a cumprir, sem quaisquer falhas, o seu genético positivo programa e tudo correria bem. Estaríamos numa “cidade de deus” da perfeição mecânica. O cenário é teoricamente possível e eliminaria mesmo o perigo de qualquer ‘acaso’ (seja isso o que for), dado que a perfeição mecânica a tal obriga.

Entretanto, então, por que razão não há esta perfeição mecânica de tudo? Será por causa do acaso? Não. O acaso faz parte da questão e a finalidade da perfeição mecânica, se atingida, eliminá-lo-ia, isto é, tem de o eliminar, para se verificar. Então? A resposta reside em algo que implica a mecânica, mas a transcende. Esse «algo» é o infinito. Este implica uma evidente infinidade de relações.

De um ponto de vista finito, as relações dão-se necessariamente, isto é, em sucessão aparentemente linear, a única capaz de ser abarcável por uma inteligência finita. Porém, na realidade, as relações dão-se sempre, não linearmente, mas infinitamente: cada teoricamente considerável estágio do acto total do ser é, não um ponto de uma recta causal, mas a esfera total de toda a actividade presente e co-implicada, infinitamente imbricada, como, muito bem, Leibniz percebeu.

<sup>79</sup> De entre outros exemplos, todos originados na e por esta mania magista mecânica, podemos salientar a proposta liberal, paradigmática no famoso «laissez faire, laissez passer», ainda hoje válido como mote emblemático, que afirma o necessário acerto mecânico do bem comum, reduzido à exterioridade das necessidades económicas, por meio do perfeito funcionamento do esquema mercantil de satisfação das mesmas, transformando este, de realidade base da política (Platão), em materialista e necessitarista mito soteriológico; salientamos, também, o seu irmão gémeo, o marxismo, que, hipostasiando o mesmo comum bem exterior económico, substitui a mecanicidade do livre jogo do mercado por uma outra mecânica, a da luta de classes, liturgia neo-pagã, constituinte de um mecanismo de auto-superação tendente a uma laica escatologia, em que o Homem atinge o mecânico equilíbrio entre necessidades económicas e imediata satisfação dessas mesmas necessidades. O hodierno tema da globalização, sobretudo na sua vertente informático-gnoseologista, é um outro exemplo de necessitarismo cosmicizante de tipo mágico. Racionalmente, esta mecanicidade ‘salvífica’ não tem como se impor, pelo que é, ainda, fruto de uma crença de tipo mágico, em que, por exemplo, basta pronunciar um nome para que o ser por ele designado se materialize; assim, a mágica mecânica satisfação das necessidades materiais.





Ora, esta ‘paragem’ num qualquer ponto, mais do que artificial, é impossível, e o infinito é sempre um acto infinito em acto, infinito de relações em acto, em que tudo se encontra ligado a tudo, infinitamente, em que *nada pode ser dispensado*.

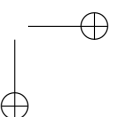
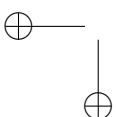
Deste modo, é esta indispensabilidade do que é, porque é, absolutamente, que faz de tudo *necessário*: não porque *tenha de ser*, mas porque é: a sua dispensa dispersaria o infinito para o nada.

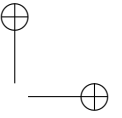
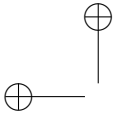
Tudo o que é é. É absolutamente e é *infinitamente*, pois infinitamente sustenta o infinito que, sem isso que é, não seria. Por isto, os *monstros* são necessários. É muito profunda esta visão, implicada no texto de Raul Brandão. Aqui, o único mistério possível é o do próprio acto do infinito, inesgotável e, nisso, verdadeiramente misterioso, infinitamente.<sup>80</sup> Todavia, no seio deste matricial mistério, há um outro, aparente, o do papel do Homem: é que as moléculas, sem mais, são fruto do infinito de relações, sem mais, mas o Homem, com as, mas para além dessas moléculas, manifesta deter o poder de determinar relações de uma maneira que parece escapar a uma determinação molecular anterior. É esta liberdade que é aparentemente misteriosa, pois não parece poder existir, é esta possibilidade que choca o Gabiru, tanto positiva quanto negativamente.

Pela positiva, pois o Homem parece dotado da capacidade de alterar o ritmo aparentemente mecânico das coisas: há, nos seus actos, de motivação interior, algo que parece escapar a uma mecânica causalística absoluta: quer quando faz o bem inesperado quer quando faz o mal inesperado, contrariando o que seria esperável, capacidade inaudita e imprevista de auto-determinação, para além do “arranjo das moléculas” ou, ainda, este, subtilizado e perverso, tanto mais que engana o Homem a quem domina?

Todavia, o próprio modo prosopopaico de enunciar a questão já indicia a resposta. Seja como for, as “moléculas” atingem estádios em que, pelo menos,

<sup>80</sup> Só o infinito merece a qualidade de misterioso, pois, apenas a sua dimensão actualmente infinita pode ser, por causa desta mesma infinitude em acto, verdadeiramente inesgotável, do ponto de vista da relação com uma inteligência heurística, capaz de inteligente trabalho sem fim: por mais inteligente que seja, por mais tempo (ou, melhor, linear actualidade) de que disponha, o infinito em acto transcendê-la-á sempre infinitamente em acto. Numa imagem matemático-geométrica, haverá sempre, entre esta inteligência heurística e o infinito em acto, a diferença que há entre um ponto em linear progressão infinita e a esfera infinita em que se movimenta. Tudo o mais é esgotável por uma tal inteligência, não sendo, pois, classificável como mistério.





se transcendem, até ao ponto de saberem que são moléculas. Seja como for, *o Homem é o sentido das moléculas* e estas só atingem o seu próprio sentido no e com o Homem. Sem o Homem, quem as pensa, quem as questiona, a si mesmo se pondo em causa? E isto é um absoluto.

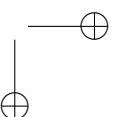
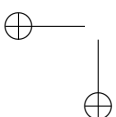
Negativamente, pois, dispondo o Homem desta possibilidade, e podendo contribuir para um aumento da positividade do ser (mesmo que este seja apenas “moléculas”), não o faz e escolhe actuar como se fora apenas “moléculas” sujeitas ao jogo, talvez cego, do acerto e desacerto. Quando o Homem escolhe o desacerto ontológico, escolhe regredir ao estádio molecular e, assim, aniquila-se como Homem, podendo aniquilar os outros seres humanos com ele.

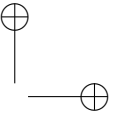
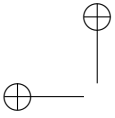
Para Gabiru, a possibilidade do acerto reside na absoluta coincidência com o presente do acto que se é, positivamente: é neste acto que todo o ser vem à consciência e se contempla, nele se foca e se unifica, num só ponto de absoluta coincidência, todo o infinito. Nele, está todo o acerto e todo o desacerto, mas também a possibilidade de todo o acerto e de todo o desacerto. Compete ao Homem deixar este infinito nascer em si e, assim, ele, Homem, nasce em si e no infinito que, em si, deixou nascer.

Deste infinito, fazem parte todos os outros Homens e estes podem nele nascer ou não, conforme tal lhes seja ou não permitido. Se todos pudessem nascer, e nascer na plenitude possível do seu acto, seria exactamente isso: isto é, todos teriam possibilidade de ser, em absoluto, haveria “lugar” para todos, como no seio de Deus, que a todos permite ser. É uma outra forma de dizer que *todos os Homens poderiam ser e ser plenamente, se todos os Homens amassem quer a sua mesma possibilidade própria quer a dos outros*, mas na sua e como parte da sua. Como não o fazem, não deixam os outros ser; todavia, como a possibilidade dos outros é também a sua, faz parte desta, indissociavelmente unidas que estão, como todos o universo, também eles não são, e a espiral do mal cresce, ainda que, muitas vezes, disfarçada de justiça.

Gabiru sabe da dor como mãe reveladora do ser profundo de cada um. A dor que, como o rebento da árvore, primaveril neófito, rasga a sua casca, que é da árvore e, assim, também sua, para poder emergir e possibilitar à mesma árvore ser.

Sem esta renovada primavera, sempre absoluta em cada renovo, não pode haver árvore. A árvore é a metáfora da vida e do ser. Mas é, sobretudo, a metáfora do ser do Homem. É este quem coincide com aquele absoluto





de novidade da vida, mesmo quando esbanja a sua vida tentando negá-lo. É no Homem que esta primavera é perene: perene no absoluto da vida que cria, perene na emergência deste mesmo absoluto, que marca sempre quer o absoluto da morte das escaras, que rompe e nega, quer o absoluto da vida, como um puro brotar.

O Homem é este brotar. No entanto, muitos Homens, talvez a maioria, preferiria e faz por preferir ser, não fonte, mas água brotada. Ora, a água, depois de sair da fonte, já não é água viva, já não é o absoluto do surgir da fonte, mas apenas o relativo de ter surgido e, quanto mais longe da fonte chegar, mais longe da fonte estará. O mar é, nesta metáfora, o lugar próprio da morte, do relativo, da confusão, a distância máxima à fonte.<sup>81</sup>

Esta água leva, sempre, consigo a memória da fonte, que «brilha no fundo do nosso ser»,<sup>82</sup> sob a forma de *desejo de imortalidade*, pois, «a vida tem um fim – é viver».<sup>83</sup>

Gabiru intui o absoluto da vida, vida que não tem outro fim que não viver, isto é, *o acto da vida é viver*.

*A vida é o absoluto do viver e este absoluto é o próprio fim*, como não poderia deixar de ser. A vida é o absoluto: tudo parece ter fim para além de si mesmo, do seu acto, na sua pura actualidade – fim transcendente que o move.

*Todavia, a vida é o fim de si mesma. O seu fim é-lhe imanente, absolutamente imanente. A vida é, então, o próprio divino, a vida é Deus.*

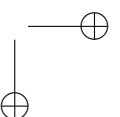
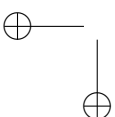
É interessante notar, aqui, como a intuição do absoluto da vida não se faz a partir de uma visão equacionável «Deus é a vida» (Deus = vida), mas a partir de uma visão equacionável «a vida é Deus» (vida = Deus), em que se parte da vida para Deus e não de Deus para a vida, sendo a revelação da divindade da vida haurida na humilíssima experiência que coincide com a mesma vida.

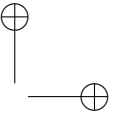
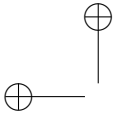
Nestes algoritmos simbólicos (todos o são), o sinal de igualdade parece não ter o mesmo significado, tendo, embora, a mesma função lógica relacional. No entanto, ainda assim, não é o mesmo intuir (e pensar) «Deus é a vida» ou «a vida é Deus». A primeira proposição é de tipo revelacional, como tradicionalmente entendido; a segunda, do tipo do adquirido pelo ser humano, por meio de seus simples instrumentos intelectivos. Porém, fará sentido esta

<sup>81</sup> Embora possa, também, ser o lugar da ressurreição, dado que a água se evapora e, seguindo um ciclo, volta às fontes. Porém, que água é esta, na sua generalidade?

<sup>82</sup> P, p. 105.

<sup>83</sup> P, p. 107.





distinção? Não são ambas as intuições (e o que delas se exara e comunica) revelacionais?

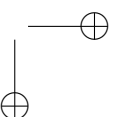
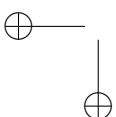
A velha oposição entre uma revelação, como que “infusa”, e uma descoberta, como que “roubada”, fará sentido? Num caso e no outro, não é fundamental a aquisição de sentido, enquanto tal, relegando a modalidade para o campo do apenas secundariamente relevante? Isto é, uma descoberta humana deste nível não vale, por si, como uma «revelação» ou, mudando os termos, uma «descoberta reveladora», sendo que o *fundamental* da expressão é o *carácter revelativo*, revelador, para não lhe chamar «revelacional», sem o qual não emergiria sentido algum, em absoluto?

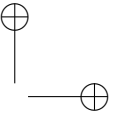
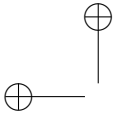
Parece-nos evidente que sim. Deste modo, seria preferível *recentrar a atenção heurística na semântica do que se revela*, como e enquanto tal, pois é nesta semântica que se encontra o tesouro de sentido possível para o ser humano. Não no modo da revelação.

Assim sendo, Gabiru é um homem da descoberta e da revelação: vai intuindo, no que é e como é, quer dizer,  *pessoalmente*, notas de possível sentido e compondo o seu mundo semântico. Descobre o absoluto da vida e a vida como o absoluto. Descobre que a vida é um acto que tem como essência viver e como fim viver e descobre, também, o escândalo da morte, como o limite final deste acto, que, em si e por si, não consente outro fim que não seja o seu mesmo acto de viver. Tremendo paradoxo.

Paradoxo que implica necessariamente a possibilidade do absurdo, pois esta vida, cuja essência é viver, pode estar condenada a não cumprir esta sua essência. Ora, o Homem, que traz em si quer o sentido da essência da vida quer o sentido da possibilidade da impossibilidade do seu cumprimento, traz também em si o único desejo que é conciliável com aquela essência e que é o desejo de que ela se cumpra, isto é, de que *a vida não cesse*.<sup>84</sup> É este o desejo de imortalidade.

<sup>84</sup> Desejo muito diferente de um desejo de «viver para sempre», que pressupõe uma base temporal que sustente a vida: o «para sempre» remete para uma temporalidade matricial suporte da vida, que é a própria negação de um absoluto ontológico, pois é uma mera métrica sequencial de algo que não domina. O tempo não é suporte de coisa alguma, antes se limita a medir a diferenciação ontológica da matriz metafísica do ser, em acto. Ora, é este mesmo acto, na sua absoluta actualidade, que constitui a vida. Viver nunca é «para sempre», antes *constitui a criação do próprio «sempre»*. Viver é experimentar o acto em seu absoluto, isto é, ser já tangente à eternidade. A vida não precisa de um «para sempre»: ela é o «para sempre» em possibilidade e acto. Apenas a aniquilação, literalmente entendida, pode contrariá-la.





Não se trata de uma qualquer continuação incessante da vida, que pode ser uma anti-vida de quase ausência de sentido, mas da continuação do brotar, da *fontalidade do novo*, da *emergência do absoluto*, da *criação do sentido*.<sup>85</sup> Não se trata, pois, de um tempo para ser, sem fim, mas de um perene acto de ser, perene criação, perene positividade ontológica, real eternidade. Viver é ser o absoluto do ser, que é a vida, é ser eternidade: é este o grande sonho que preenche o coração do Homem e que Gabiru tão bem conhece.

A morte não apavora apenas por causa do relativo da perda das coisas, a morte também pode apavorar quem nada tem e, assim, segundo este critério, nada teria a temer ou de que ter pavor, mas pelo «não viver»<sup>86</sup> que implica. Tal constitui um absoluto, inelutável.

Mais uma vez, Raul Brandão acerca-se do limite do questionamento possível: se a vida é o absoluto do viver, a morte é o absoluto do não viver. E esta não é uma distinção adjectival, como parecem ser as que se ligam à questão da posse de bens, sejam quais forem, que não a mesma vida. É a questão substantiva. «O que custa»<sup>87</sup> é este absoluto do nada de vida, que parece opor-se ao absoluto de tudo que é a vida. E, se é possível uma preparação para a perda do que se perde com a vida, acessório, para a perda da vida nada prepara, a não ser ilusoriamente.

A única realidade absoluta que a vida consente é a sua própria. Daqui, a presença do desejo de “imortalidade” no Homem.<sup>88</sup>

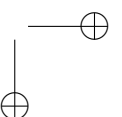
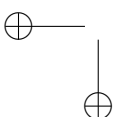
---

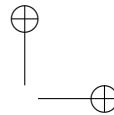
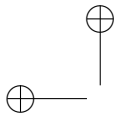
<sup>85</sup> Faz-nos lembrar aquela singular afirmação de Cesário Verde, em as «Horas mortas» do poema «O sentimento de um ocidental», de *O Livro de Cesário Verde*: «Se eu não morresse, nunca! E eternamente / Buscasse e conseguisse a perfeição das cousas!», Lisboa, Editorial Minerva, s. d., p. 191.

<sup>86</sup> *P*, p. 108.

<sup>87</sup> *P*, p. 108.

<sup>88</sup> Sem este desejo, dificilmente haveria «Homem», pois é ele que constitui como que o plano transcendental de infinitude possível, paradigmaticamente. Isto é, é este desejo, que é já um horizonte de infinitude, que constitui o transcendental plano de possibilidade de qualquer infinitude possível, dado que, na experiência comum do Homem, nada lhe pode dar esta intuição de possibilidade de algo infinito. Só da experiência interior de um desejo de infinitude pode o Homem haurir a intuição da possibilidade do infinito, independentemente da particular caracterização deste. Ora, sem esta intuição, nada do que faz do Homem verdadeiramente Homem, isto é, nada de espiritual seria possível, pois, sem a intuição da possibilidade do infinito, não é possível a acção do espírito, dado que este é o que transcende sempre o mero sentido de finitude “das coisas”, necessitando, para tal, de um horizonte transcendental infinito.





É a presença, no seu acto, do que, no seu acto, coincide com a sua mesma essência, dado como sentido. É o sentido que ergue o acto do Homem como isso que busca o absoluto do sentido, isto é, a sua infinita realização, possível e actual. Este sentido, que busca o sentido, é «a essência do universo»,<sup>89</sup> pois é com o Homem, unidade de sentido única, no que é este universo, exactamente o do Homem, que o universo se descobre como *sentido possível*, sendo o Homem o que realiza, no seu sentido próprio, a possibilidade do sentido do universo. Por isso, lhe dá voz, por isso nasce, para que «tudo tenha boca».<sup>90</sup>

O Homem, o do sentido, é a boca do universo, pois só por meio do ser humano pode o universo manifestar e saber que manifesta o seu sentido; e o sentido que o universo manifesta é o mesmo que está sendo, actualizando.

Deste modo, pelo e no Homem, é o universo que “quer” continuar a fazer sentido, em absoluto, isto é, a viver: *o universo vive no e pelo Homem, não o contrário*.

É, pois, tudo menos um materialista, este Gabiru, amante das moléculas. Compreende que estas preparam e suportam a manifestação do sentido, mas só são porque *são no sentido e como sentido*, que ajudam a manifestar. O papel da dor consiste em marcar o absoluto da presença da vida, que, para ser, não pode confinar-se aos estreitos e finitos limites das cascas do que é, sempre brotando, absoluta novidade.

*Dói o que morre*, mas esta é a dor libertadora do adjectival e preparadora da manifestação do substantivo acto de viver. Esta é a dor que se ama,<sup>91</sup> criadora: a dor da ausência desta dor, a do nada, melhor, da sua antecipação, essa sim, não tem remédio ou redenção possível, a não ser o nada de si mesma – a vida: a vida, neste sentido, é a ausência plena da dor.

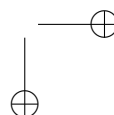
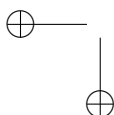
«Quero enfim isto: ser».<sup>92</sup> Raul Brandão intui o absoluto do ser, que se manifesta na vida do Homem e que consubstancia esta mesma vida. Mas o Homem, que é esta vida, este absoluto, e que a vida é, *habitualmente*, anda disperso, descentrado, alheio ao mesmo absoluto que é. O universo político e cultural, sem o qual não pode ser Homem, cuja essencial razão de existência é permitir ao ser humano, a todo o Homem e a cada Homem, ser, no pleno desenvolvimento da positividade ontológica que lhe é possível, *habitualmente*,

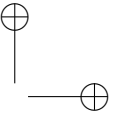
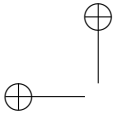
<sup>89</sup> P, p. 107.

<sup>90</sup> P, p. 107.

<sup>91</sup> P, p. 109.

<sup>92</sup> P, p. 129.





também, não cumpre esta sua essência: pelo contrário, habitualmente, cerceia a realização da plenitude do ser humano, reduzindo-o a uma mera sombra de si mesmo.

«As palavras, os mestres, os amigos»<sup>93</sup> não ajudam a libertar o Homem, antes são outros tantos grilhões, que o prendem a esquemas mortos, mas persistentes, a relações, não saturantes de plenitude, de amor, mas alienantes, comensalistas, parasitas, mortais. O mundo político, que deveria potenciar positivamente a infinitude virtual das relações a haver, tolhe esta possibilidade, encerrando-a em impostas leis de humana feitura, produzidas, não para criar ordem no caos, mas para permitir o domínio do caos por parte de quem as produz.

A própria educação visa, não a libertação da capacidade de descoberta do absoluto da novidade em cada instante do acto, a mesma viva vida, mas o adestramento de dóceis escravos, bestialmente utilizáveis pelos seus senhores, “deuses” políticos do seu destino, humanos criadores de todos os pobres económicos e políticos.

Todavia, a maior pobreza não é económica ou política, que apenas aliena o Homem da plenitude das suas capacidades mais elementares e frustres: essenciais, sim, mas comuns à animalidade não humana e, portanto, inferiores à dignidade propriamente humana. A grande pobreza, a imensa pobreza é a que *aliena o ser humano da possibilidade de plenitude do seu humano sentido.*

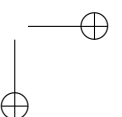
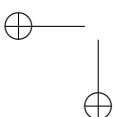
*A grande pobreza é a que condena o Homem à penúria espiritual*, a que reduz o Homem a um simples animal de *a-lógica*, mecânica vida, feita apenas de heterónomos desejos e impessoais satisfações, sem sentido que transcenda a mesma mecanicidade material-económica de desejos e moções de tipo pavloviano.

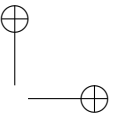
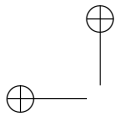
A maior tirania é aquela que suprime a possibilidade de engrandecimento ontológico ao ser humano: crescimento semântico, espiritual. A habitual política, mestra da mesmidade, da redução ao igual do diferente, da indiferenciação, da regularização, da monomania niveladora: eis o tirano do Homem, da humanidade.

A política, que deveria ser o mestre-oleiro criador de sempre diferentes peças, é nada mais do que o ignaro molde, redutor do sempre diferente barro

---

<sup>93</sup> P, p. 131.





a uma mesma forma, mesmo formato, negação-cadáver do absoluto da diferença, que cada forma individual necessariamente é.

A política, que deveria ser a potenciadora da positividade da potencialidade humana, é, antes, a sua própria negação. A cidade, que deveria acolher o absoluto da diferença própria de cada ser humano, acolhe este, apenas para matar nele aquele mesmo absoluto. Sítio próprio, único, para a vida do Homem, a cidade é, antes, o sarcófago do absoluto da diferença, que constitui a vida de cada pessoa: do ponto de vista deste absoluto, o nome mesmo da cidade é cemitério.

«O homem só é feliz quando é ele»,<sup>94</sup> isto é, quando coincide com o absoluto que é: isso que só ele é, que nada mais é, que nada é ou pode ser por ele, o seu acto próprio, o seu próprio ser. Ora, a política encarrega-se de anular este absoluto, através da mentira da igualdade. A negação do absoluto da diferença, que constitui cada ser e cada Homem, leva à desvalorização, por meio do sentido da iteração, de cada ser humano e esta leva à depreciação do ser de cada um: pois, se há muitos, que importância tem aquele indivíduo?; que importância especial? Porque não usá-lo e abusá-lo? Aniquila-se? E, depois? Há outros 'iguais'! É desta e nesta desvalorização ontológica que nasce todo o mal, politicamente entendido (e não há outro).

Não podemos entender literalmente a afirmação de Raul Brandão: «O Gabiru não entende a vida.»<sup>95</sup> Pois, se «o homem nem sequer os olhos ergue»<sup>96</sup> perante o esplendor do ser, sendo o esplendor do ser, não o seu espectáculo, mas o próprio ser, na sua absoluta positividade ontológica, ou Gabiru não é Homem, humano, ou há pelo menos um Homem que entende, não a vida na sua plenitude, mas algo de fundamental da vida. À questão-título «O que é a vida?»<sup>97</sup> a vida de Gabiru é a melhor resposta: é a abertura à manifestação do sentido, na sua pureza e possibilidade de plenitude, mesmo que aquela pureza nunca se resolva em plenitude alguma. Ou talvez não, pois Gabiru, no e pelo que entende da vida, atinge momentos de plenitude, de toque, em que aflora tangencialmente o eterno em cada acto, e é, também ele, acto eterno, ainda que apenas nesse singular ponto de tangência.

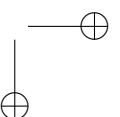
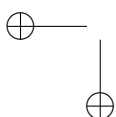
---

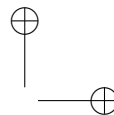
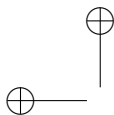
<sup>94</sup> P, p. 130.

<sup>95</sup> P, p. 133.

<sup>96</sup> P, p. 133.

<sup>97</sup> P, p. 133.





*Gabiru é o homem que ama o ser*, esse infinito, infinito que se porta como tal, mas se dá no mais ínfimo, no mais «pobre», no mínimo da riqueza ontológica, que é o máximo possível para os que, delicados e puros, são capazes de o intuir e de o amar, onde quer que se manifeste: pode ser na mais baixa das prostitutas, mas é o absoluto.

Gabiru é o ser humano que, paradigmaticamente, representa a humana universal mobilidade pesquisadora do sentido: olha em redor, olha para baixo e olha para cima. Talvez «não compreenda a vida» em seu acto total, pois não pode exercitar todas estas perspectivas de uma só vez e infinitamente em acto, mas vai-a compreendendo, no sentido em que sucessivamente é capaz de ver vida e ser na rotação esférica do seu olhar. Gabiru não vê e não compreende como Deus veria ou compreenderia, mas vê como Homem, no máximo da possibilidade de visão do Homem.

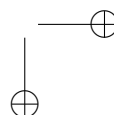
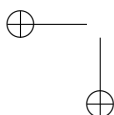
Por ver deste modo, é tão diferente: os outros olham em redor e para baixo, mas não olham para cima, não erguem o olhar. Ora, o Homem é o que ergue o olhar e quem não ergue o olhar não é verdadeiramente Homem. Deste ponto de vista, o que faz dos Homens pobres é não erguerem o olhar, o que faz deles vítimas é não poderem erguer o olhar, por serem disso impedidos; o que faz deles criminosos é impedirem que outros ergam o olhar.

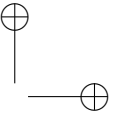
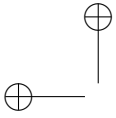
### A rapariguinha

«Simples e banal» era «essa rapariguinha»<sup>98</sup> a quem o criminoso assumido<sup>99</sup> ajudou a condenar a uma vida de opróbrio. A pureza e a bondade que manifesta causam ontológico escândalo junto de quem não é puro ou bom e

<sup>98</sup> P, p. 112.

<sup>99</sup> Infelizmente, é indiscutível que há uma grandeza, como que negativa, em muitos crimes, algo como que uma demonstração, pela negativa, da capacidade ética do ser humano. Também há grandeza, agora, positiva, no acto do reconhecimento do crime cometido (a este propósito, é fundamental a leitura da ímpar obra *Crime e castigo*, de Dostoiewski) e na assunção da responsabilidade pelo seu cometimento; mas sempre nos perturbou profundamente a falta, a absoluta falta de grandeza dos criminosos que não assumem o crime que *criaram*: estes degradam a humanidade ao nível mais baixo possível, negando-a, ao negar que são o que fizeram. Igualmente degradantes são certas formas meramente factícias de desculpabilização jurídicas, psicológicas, sociológicas e outras: ao intentar explicar heteronomamente a etiologia dos crimes, com a aniquilação da autonomia do criminoso, aniquilam este também, aniquilando a possibilidade de humanidade nele presente. Deste modo, se se procedesse a uma possível generalização de tal desculpabilização ontológica, seria toda a possibilidade humana que desapareceria.





tem prazer em degradar a pureza e a bondade de quem as tem, de quem as é, ao mesmo nível de si.

*A impotência do bem é o próprio ódio ao bem e à bondade presente nos outros: esta escandalosa bondade, que demonstra a possibilidade do bem e nos obriga, tem de ser destruída, para que possamos sempre invocar a sua ausência como manifestação da sua impossibilidade, desculpa para a nossa maldade. Para o impotente do bem, só o profundo prazer de destruir a bondade alheia vale absolutamente e, por isso, substitui a ausência de ser que lhe é própria por este valor.*<sup>100</sup>

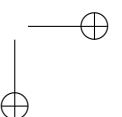
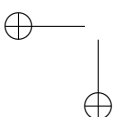
Destruir o ser do outro é, assim, uma forma de ‘criação’ – ilusória – do ser próprio. Numa apropriação da célebre frase de Descartes, poder-se-á dizer: “destruo, logo existo”. Se só a potência<sup>101</sup> é criadora, a impotência é necessariamente destruidora. O acto de destruir substitui o acto de criar e fornece a necessária ilusão de positividade ontológica, mas uma positividade que só é porque é o acto de destruição da positividade alheia: o ser que se constitui, por meio da destruição de outros seres, é indiscernível da actualidade do mal. O mal é esta presença actual, activa, que só é porque é a actualização da aniquilação de outros actos, sobretudo ao nível da sua possibilidade. É esta a sua essência.

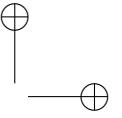
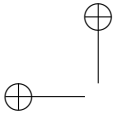
No limite, é um movimento de aniquilação geral, ironicamente movido por este mesmo “nada”. A violência é sempre fruto da impotência e esta é a manifestação do nada, como tendência para o nada.

*O ‘nada’ é o “motor imóvel” dos impotentes.*

<sup>100</sup> O ressentimento é fundamentalmente uma *reação* do ser humano, isto é, uma acção *sem autonomia etiológica própria*, não contra o bem manifesto nos e dos outros, mas contra *a sua própria ausência de bem*, dilacerantemente patente perante aquela manifestação. Não é, pois, contra o bem do outro que o ressentido reage, fundamentalmente, mas contra a ausência de bem que em si há. Todavia, se esta ausência de bem, no sentido de plenitude, é o que permite, geralmente, a possibilidade de empenho no sentido de um bem maior, no ressentido, e é isto que o constitui como tal, a sua imperfeição não só não constitui a necessária base para um incremento autónomo de mais bem, como se petrifica em bitola de todo o ser e de toda a possível perfeição, tendo de, necessariamente, lograr rebaixar o nível de perfeição dos outros ao seu, assim transformado em paradigma e em máximo possível. É o retrato-modelo dos tiranos, pequenos e grandes.

<sup>101</sup> «Potência» entendida, não como mera pura potencialidade (sentido que, aliás, não pode, em absoluto, ter), mas como poder *actuante*, acepção presente, por exemplo, no termo inglês «might» e no termo alemão «Macht».





O seu sonho, a redução de toda a potência à mesma sua impotência: *não podem perdoar aos outros o serem*. Deste modo, nega-se o absoluto do ser presente no outro. Porém, não basta negá-lo gnoseológica ou valorativamente, há que o negar activa e actualmente, degradando-o, pervertendo-o, aniquilando-o ou criando as condições para que a si próprio se aniquile, quando não há a ‘coragem’ de se cometer o crime directamente. Estes Homens formam como que uma irmandade universal dos tiranos: impotentes, que vivem de querer aniquilar os outros.

Sendo esta a finalidade última do relacionamento com os outros seres humanos, de nada interessa saber o nome daquele que se aniquila: para quê?; melhor, é fundamental não o saber, pois saber-lhe o nome, é identificá-lo, isto é, reconhecer-lhe *entidade*: ora, é esta entidade que nos esforçamos por destruir. Nós, os criminosos, temos nome, pouco mais temos, e reconhecer nome nos outros, é transformá-los em nossos semelhantes. Todavia, queremos aniquilá-los exactamente porque a sua dissemelhança positiva ameaça a nossa identidade de impotentes. Se aceitarmos que tenham nome, ou temos de ser como eles, o que sabemos não podermos, ou temos de aceitar que, *também nós, temos de ser aniquilados*.

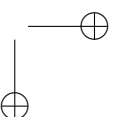
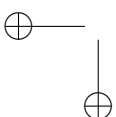
Dar o nome é reconhecer o carácter absoluto do ser presente no outro, é reconhecer-lhe o direito à existência. Logo, há que não aceitar que o outro tenha nome: este é o primeiro passo da sua aniquilação, a partir daqui, o resto é fácil.<sup>102</sup>

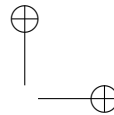
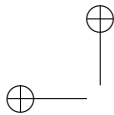
Esta necessária indiferença implica que tudo o que diga respeito ao absoluto do ser, presente naquele que se quer aniquilar, seja activamente ignorado, servindo esta ignorância de primeiro fundamental passo para aquela aniquilação. Os «quinze anos»<sup>103</sup> de existência da rapariguinha são reduzidos a nada: tudo o que esta existência foi é relegado para a insignificância absoluta – o criminoso nega a história, pois a história é a manifestação concreta da possibilidade do ser e do bem que, essencialmente, é.

A história desmente, formal e materialmente, a impotência universal, pois é a prova de que há potências, que são capazes de actualização, de perfeição,

<sup>102</sup> Todos os sistemas políticos que insistem na equalização dos entes, humanos ou mesmo outros, desvalorizando o que os diferencia e ergue como seres irreduzíveis, são *sistemas de morte*. Reclamar a igualdade para os seres, é condená-los à aniquilação, pois só no nada, reino absoluto da indiferenciação, como nada, podem ser ‘iguais’.

<sup>103</sup> P, p. 112.





de bondade. Para o criminoso, como para o tirano, a história deveria reduzir-se a um rosário de males e de impotências, impossível rosário, pois só assim seria o contexto apropriado para a sua própria impotência e incapacidade de bem e perfeição. Tudo o mais empesta: do bem, da pureza, da simplicidade, da rapariguinha, que os encarna, há que me ver livre.<sup>104</sup>

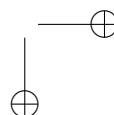
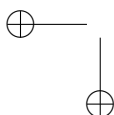
### O absoluto da memória

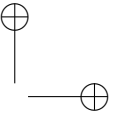
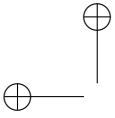
«Como hei-de ver-me livre dela?»<sup>105</sup> Se foi fácil ao criminoso «ver-se livre» da presença física<sup>106</sup> daquele ser, que condenou com o seu acto, já o conseguir libertar-se da presença actual dela e do acto que a condenou revela-se

<sup>104</sup> P, p. 112. O discurso dos perversos é, invariavelmente, um discurso de negação, não só da actualidade, realidade, do bem, mas da sua possibilidade: assim, criam o ambiente propício para o desenvolvimento da sua perversidade, preparando os caminhos para a sua acção, desmobilizando aqueles que ainda acreditam na possibilidade do bem. As próprias instituições acabam por interiorizar tal discurso, criando normas e procedimentos, que protegem os perversos mais do que as suas vítimas, cúmplices, voluntárias ou não, o que, objectivamente, é irrelevante, da perversidade bem como do esmagamento daqueles para cuja protecção foram criadas. É claro que, deixando de servir a finalidade para que foram criadas, estas mesmas instituições se condenam à sua própria aniquilação. Justíssimo.

<sup>105</sup> P, p. 112.

<sup>106</sup> É sempre bastante fácil, por diferentes modos, vermo-nos livres da presença física de alguém; mas da sua presença ontológica, do absoluto da sua presença, que não é físico, isso já é outra questão. A memória é parte deste absoluto ontológico, que transcende a mera presença física. Ora, a memória, como bem se sabe, constitui, muitas vezes, o primeiro momento de um “castigo”, que muito transcende o domínio do psicológico ou do político, verdadeiramente ontológico, apresentando-se, inamissível, ao criminoso. Se este não possuir meios de anular a memória, meios que são dificilmente disponíveis, a sua mesma presença torna-se num verdadeiro inferno vivo. Ora, é esta memória ontológica que é o próprio ser essencial de cada Homem, na forma do acumulado de seu acto. Ver-se livre desta memória, em última análise, é ver-se livre da sua mesma essência, adquirida por meio de seu acto. A presença semântica, ontológica, da vítima, cuja presença física foi tão fácil de remover, é, assim, impossível de apagar, sem, com ela, apagar a actualidade da memória do que se foi, sem matar a identidade actual do ser como um todo, impossível sem a presença actual da memória ontológica do que se foi em acto. Assim, matar alguém é sempre matar um pouco de mim mesmo, na possibilidade de plenitude da minha actualidade: ao fazê-lo, comprometo todo o meu acto futuro. Esta teia ontológica rasgada é bem patente nos famosos casos de «*stress* pós-traumático» relacionados com assassinatos durante a guerra: a memória dos eliminados fisicamente nunca mais abandona os assassinos. Faz parte do seu ser. É o seu inferno privado. A sua recompensa eterna.





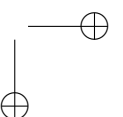
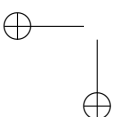
impossível. Ora, Raul Brandão, aqui, mais uma vez, toca em algo de fundamental e que é a dimensão metafísica, absoluta, da actualidade do que é, verdadeiro constituinte entitário: o real ser da rapariguinha não é a sua presença física, se assim fosse, afastada ou eliminada esta, aquela necessariamente se desvaneceria, aniquilando-se.

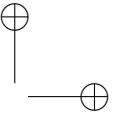
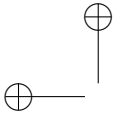
Todavia, não é isso que acontece: a sua actualidade mantém-se, a sua actualidade é uma fundamental *presença essencial semântica*. Ora, esta só desaparecerá se desaparecer o exacto universo de sentido, não de que faz parte, mas *que constitui*, ajuda a constituir, como parte inamissível, como tal, e que é o próprio ser semântico do criminoso.

É esta uma forma nova de entender a memória, não já como algo de diferente do ser que a possui, mas como a *essência semântica desse mesmo ser*, que nada é sem esta presença memorial, verdadeira marca espiritual, diferença absoluta da alternativa puramente material e assemântica.

Não é, pois, uma recordação exterior o que “revisita” o criminoso, mas uma parte sua, do seu mesmo ser. Não é verdade que o criminoso *tenha cometido* o crime de perverter a rapariguinha; não: *ele é o crime*,<sup>107</sup> ele é a perversão da rapariguinha. Não vem, pois, de fora de si, uma lembrança

<sup>107</sup> É ou muito ingénua ou muito perversa a perspectiva que vê os actos “fora” de quem os pratica, *como se houvesse uma solução de continuidade ontológica entre os actos e quem os pratica*. A actualidade da acção implica, mais do que uma pertença de tipo político ao sujeito praticante, celebrada na famosa expressão «os actos são do sujeito», uma *coincidência ontológica* entre os actos praticados e o seu mesmo praticante: *cada um é os actos que pratica*, desde que começa a praticar actos. *Os actos são o sujeito*, no que respeita ao que ele próprio, como ele próprio, age. O seu *acto total* só não coincide com estes actos porque há uma matricial potencialidade, que não depende da sua realização, que é um dado, dado que inclui a possibilidade da própria passionalidade humana. Mas, para além deste dado, o Homem é exactamente os actos que pratica. Apenas estes, *autonomamente*, o podem salvar ou condenar. Apenas aquele dado é garantia de possibilidade, e, como dado, *heterónoma* de transcensão da sua autónoma actualidade realizada. Apenas o dado pode impedir que se condene a vida de um Homem sem apelo, pois é ele que encerra a sua mesma possibilidade de ultrapassar a sua presente actualidade por si próprio, para si próprio, *criada*. Só esta matriz, de que não é responsável e que guarda o tesouro da possibilidade da diferença, neste caso, no sentido do bem, pode informar a defesa da luta contra, por exemplo, a pena de morte: quando nada na acção de determinado Homem pode permitir a sua desculpa e, por vezes, deve mesmo impedi-la, a possibilidade ontológica de bondade, que a matriz dada de seu ser encerra, deve impedir a sua destruição, pois, *ontologicamente, pode ser bom em termos éticos, se mudar de modo de proceder*, ainda que ética e politicamente já se tenha verificado não o ter sido. Não há, deste modo, qualquer humano político perdão de crimes que, frequentemente, não podem ser





visitá-lo, *essa lembrança é ele mesmo*. Por isso, não o abandona: é ele que não se abandona a si próprio, sob a forma da memória dos actos que constituem a essência realizada do que é. E é esta presença que dói: o saber-se, no fundo, indistinguível do acto que se construiu, que se criou.

Aqui, não está presente a antiga intuição, segundo a qual «os actos pertencem ao sujeito que os praticou»: vai-se muito mais fundo e percebe-se que os actos *são* o sujeito que os praticou e o sujeito *é os actos que praticou*; neste nível, que mais poderia ser?<sup>108</sup>

Surge, então, a angústia do ser humano, inegavelmente inteligente, no sentido lógico-gnoseológico do termo, que sabe que o seu ser *é isto*. O mais que foi, coincide com a pura possibilidade de ser: mas foi essa que perverteu, sendo criminoso, pois *ser criminoso é perverter em mal a possibilidade de bem*. Foi isso exactamente que quis matar na rapariguinha, a sua pura possibilidade, e é isso que, no fim da vida, sabe já não ter, em absoluto, pois actualizou a única possibilidade que torna todas as outras impossíveis: matou a fonte do bem em si e sabe que, para o bem, está morto. A pura fonte da vida em si está calada. Nele, só brota a fonte da memória, com o seu absoluto de inelutabilidade.

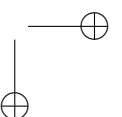
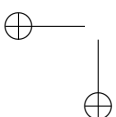
Por mais que queira, por mais que faça, não pode desfazer o mal que fez: nada pode anular o acto, absoluto, como todos, aliás, do que fez à rapariguinha. E o seu ser é, cada vez mais, apenas esta memória. O absoluto da potencialidade do novo, que é a existência, na sua virgindade, é substituído pelo absoluto do não-novo da memória, mas de uma memória, agora, quase absoluta.

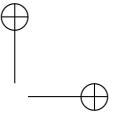
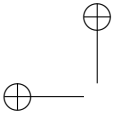
Esta memória deixa de ser presença espiritual, numa semântica do que é, para ser presença única do que foi e *não pode ser espírito, porque é simplesmente morto*: de sustento da liberdade, passa a condenação. O criminoso descobre o verdadeiro inferno, não numa qualquer tópica mítica, mas *no interior do seu mesmo acto*, cadáver vivo, que vive de cadavéricas memórias.

---

humanamente politicamente perdoados, apenas o reconhecimento da *possibilidade matricial ontológica* de qualquer Homem *poder ser bom*, em qualquer altura da sua existência.

<sup>108</sup> Um vazio intermédio entre uma essência abstracta dada e que não é sua, pois nada fez por ela, e a concretização falhada da possibilidade de bondade dessa mesma dada essência? Mas, então, seria um vazio. Não é, no entanto, este “vazio” que é o modelo comum de Homem? Não é este modelo realizado que é o trágico Homem nosso de cada dia, sem essência, sem ser seu, apenas intervalar vazio?



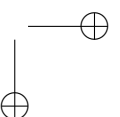
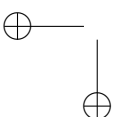


Imagine-se uma eternidade disto. Porém, é a verdadeira recompensa do crime: *o acto do crime é o seu verdadeiro, próprio, castigo eterno.*<sup>109</sup>

No entanto, o absoluto do acto do crime marca, também, uma fronteira entre o domínio subjectivo e o objectivo. Do ponto de vista objectivo, nenhum crime é resgatável.<sup>110</sup> Esta conclusão tem tanto de inegável quanto de

<sup>109</sup> Num registo de absoluta finitude, a eternidade é substituída pelo absoluto, concomitantemente histórico e ontológico, do crime cometido: nada o pode aniquilar no acto que foi o seu; laborando-se num regime ontológico de absoluta finitude, nada pode redimir esse acto, pois a absoluta cessação de todo o acto impede qualquer acto que pudesse, não anular o acto do crime, mas ou redimir o sujeito, de algum modo, ou compensar, na medida do possível, o objecto. Enquanto acto, nenhum crime é resgatável, pois, o único modo de “resgatar” um acto seria, *em absoluto*, des-actualizar a actualidade do que foi, o que é manifestamente impossível. Quanto ao crime, pois, apenas a sua absoluta não-actualização primeira o pode “resgatar”, isto é, apenas *nunca ser* o pode “resgatar”. Sendo, nada pode aniquilar o acto que foi. Quanto aos efeitos, na sua mesma actualidade efectiva, aplica-se o mesmo raciocínio. Pode-se dizer, no entanto, que há efeitos cuja negatividade é compensável, quando se referem a uma pura materialidade, a “coisas” sem interioridade. Mas é ilusória esta compensação, meramente psicológica, pois a matéria interessada foi actualmente *interessada* e, assim, a compensação não a compensa *a ela*, mas tão só as “almas” dos espectadores. Há, ainda, o caso de bens aparentemente de tipo puramente simbólico, como é o caso do dinheiro; mas, mesmo assim, nem a materialidade atingida nem o acto que a atingiu são modificáveis analepticamente: a proléptica bondade que resulta é ilusória. Resta o castigo. Ora, para além do que já se disse sobre a parte objectiva do crime, subjectivamente, nada há que ligue necessariamente a prolepse do castigo à analepse do crime, a não ser o mesmo criminoso e, quanto a este, o castigo de nada serve, enquanto tal. O que o criminoso precisa é de uma conversão do mal ao bem e esta não a logra castigo algum, apenas uma pedagogia que leve o Homem a encarar o absoluto do bem. Pedagogia que a sociedade política não está interessada em promover: se o estivesse, incoativamente, haveria certamente muito menos criminosos.

<sup>110</sup> Toda a tragédia antiga se fundava sobre esta evidência da incontornabilidade da «hybris», que introduzia no «cosmos» um mal impassível de verdadeiramente ser resgatado, mesmo pelo sacrifício ritual dos personagens implicados no drama, necessariamente trágico, isto é, sem outro desfecho possível que não o de sua morte, tentativa gorada de remediar o mal cometido. Até ao Sófocles, de *Édipo em Colono*, este bode expiatório tinha necessariamente de assumir o papel de veículo e meio do ensaio de eliminação do mal introduzido no cosmos, fazendo-o perigar, enquanto propriamente «cosmos», isto é, enquanto meio absoluto de ordenação, possibilitadora da existência do Homem. E tinha de assumir esse papel, mesmo que aquele mal não fosse da sua responsabilidade, como é o caso de Édipo, apanhado pelo hereditário encadeamento das consequências de um crime antigo de Zeus. Ora, o que Sófocles veio trazer ao pensamento humano foi a intuição de que, por um lado, o mal feito é um absoluto irresgatável, por outro, que a possível vítima inocente deve ser assumida como tal e, como tal, liberta da provação a que nada a liga, salvo a tal hereditariedade irracional. *Édipo em Colono* é, pois, o primeiro texto em que a autonomia ética do ser humano aparece no seu esplendor absoluto e



trágico e terrível e sobre ela há que construir toda uma ética e uma política (pedagógicas) da responsabilidade, como *antecipação das consequências dos actos*, trabalho imenso.

Marca-se, assim, um abismo entre o plano subjectivo e o objectivo, neste caso, do crime. O trânsito político do acto (o seu cometimento) implica sempre uma interferência (necessariamente ontológica) sobre “subjectividades” terceiras, isto é, sobre outros seres, alguns semelhantemente humanos, cujo resultado é irreversível e irresgatável: a explicação é evidente.

Deste modo, objectivamente, o crime, o mal, nunca é resgatável. É esta consciência que perturba o criminoso e obriga Raul Brandão a escrever esta obra:<sup>111</sup> o mal feito a estes pobres é um absoluto eterno (todos o são) sem remissão, no que foi. É por isto que, humanamente, esta humanidade de criminosos não merece existir. O próprio criminoso bem sabe que a sua existência é uma prova de Deus, pois, se aos outros, aos pobres, apenas «Deus os sustenta na sua mão de Pai»,<sup>112</sup> a ele apenas a misericórdia de Deus pode permitir ser.

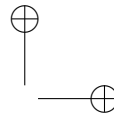
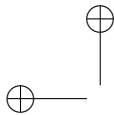
O mal funciona, pelo seu absurdo próprio e pelo absurdo da existência de uma humanidade perversa, como prova de uma fonte de bondade, que assume todo o mal feito, assumindo o bem final dos seres maltratados e assumindo a própria continuidade dos que maltratam, por causa do bem que, apesar deles próprios, ainda possuem. Num mundo sem Deus, esta humanidade já teria encontrado o seu humanamente merecido fim de aniquilação.<sup>113</sup>

Édipo é o primeiro Homem a ser salvo pelo bem que é. Édipo não resgatou crimes, que não podiam ser resgatados, resgatou-se a si mesmo.

<sup>111</sup> A simples comparação entre esta obra e *Crime e castigo*, de Dostoiewski, ou, pior, a redução de *Os pobres* a uma mera influência daquela, deixa de lado a fundamental diferença que há entre uma obra, que não é trágica, pois tem um final absolutamente positivo, no amor de Sónia e Rodion, e a evidente tragédia, sem possível remissão, que se encontra no destino d’*Os pobres*. Esta obra, se bem que, talvez, não tão bela formalmente quanto *Crime e castigo*, é muito mais profunda, pois assume a tragédia dos pobres, na sua humana dimensão de necessária condenação da existência do bem ao nada, operada pela maldade do Homem. Em *Os pobres*, a maldade do Homem revela-se com uma profundidade insuspeitada em *Crime e castigo*. Coincidem, apenas, na necessidade de um Deus de bem como necessário, se bem que, por vezes, ausente, resgate da possibilidade do bem.

<sup>112</sup> P, p. 114.

<sup>113</sup> Paradoxalmente, é o mal que prova Deus: apenas uma absoluta bondade, absoluta misericórdia, pode justificar a não aniquilação do mal. Um sentido de justiça mecanicamente entendido obrigaria a que o mal fosse erradicado da única maneira que pode impedir a sua irrupção: erradicando os agentes desse mesmo mal. Se bem que humanamente e cosmologica-



O criminoso bem sabe que é como a árvore: alimenta-se da dor dos outros, existe, porque há um absoluto bem que permite que o escasso bem que é possa ser, privilegiando o absoluto do bem sobre o relativo da dor, mesmo que esta, naquele que sofre, assuma dimensão absoluta: mas é esta que o salva.

O que salva o pobre-sofredor é, não o ser pobre nem o ser sofredor, seria diabólico, mas *não ser mau*: espantosamente, o seu ser é bom, exactamente porque *não é mau* – veja-se o Gebo ou o Gato Pingado, incapazes de odiar, isto é, *que nunca odiaram*, não havendo no Homem incapacidade de odiar, bem pelo contrário. *É a negação desta possibilidade que é libertadora*.

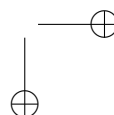
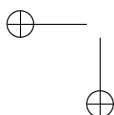
Nesta paradigmática história, propriamente extremada, em que só há ou gente boa e sofredora ou gente má, alguma dela sofredora, os bons e que sofrem têm nisso mesmo a sua recompensa: *são bons e ser bom é um absoluto*, o absoluto positivo, o absoluto ontológico positivo. Os outros, os que intentam o absoluto do mal, permanecem no seu relativo intento, parasitas do bem dos outros – é o que o mal é –, sem destino marcado. O criminoso, porque teve a experiência da destruição do ser de outrem, percebe, porque o destruiu, o que é o absoluto da existência de um ser, sabe que «a existência» não «é um trapo que se deita fora».<sup>114</sup>

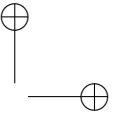
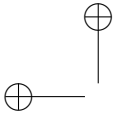
Sabe, pois, que nada pode substituí-la. Sabe, porque com ele convive, que o remorso não tem alcance objectivo analéptico,<sup>115</sup> pese embora a sua potência subjectiva proléptica, princípio de morte e princípio de vida, pois

mente nada haja a esperar destes, a sua existência, do ponto de vista absoluto (divino, portanto), carrega, ainda, a *possibilidade do bem* e é, a partir do respeito por esta possibilidade, que não são aniquilados, pois, toda a possibilidade de bem é absolutamente boa e merece poder ser. O preço é a possibilidade do mal; mas o preço da possibilidade do mal é a possibilidade do bem: são incomparáveis – não o perceber, é, já, abrir as portas ao mal. Deste ponto de vista, um universo mecanicamente bom dispensaria Deus: é este o almejado universo ateu da modernidade materialista.

<sup>114</sup> P, p. 114.

<sup>115</sup> O remorso, se bem que manifestamente referido a algo de passado, isto é, a um acto cometido «por acção ou omissão», não tem qualquer poder sobre esse mesmo acto, pelo que é, deste ponto de vista, fundamentalmente, objectivamente inútil. Do ponto de vista subjectivo, pode ser inútil, se se limitar a como que uma autocomplacência negativa para com a memória presente da actualidade passada. Pode ser útil se, a partir desta memória, que pesa com o peso do objectivamente irreparável, se actuar no sentido de uma conversão ao bem: o mal feito, feito permanece, mas quem o faz muda e converte-se ao bem, dele não promanando mais mal. Não redime o mal feito nem se redime do mal feito, mas evita fazer mais mal, o que é um bem absoluto.





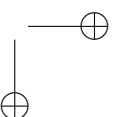
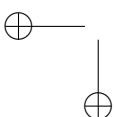
é o início da morte do ser que se perverteu e a promessa de nova vida sua. Esta marca do absoluto do bem, presente na intimidade do criminoso, quando presente, é o que lhe permite reconhecer o mal cometido, por comparação com o bem que se lhe revela como *tendo sido possível*.

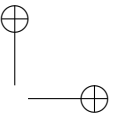
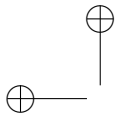
A impossibilidade *concreta* do bem passou pelas mãos do criminoso: o ser possível, bom, foi eliminado pelo acto do perverso. O terrível peso do remorso, ainda que necessariamente subjectivo, chegando a dominar a semântica do sujeito, advém-lhe da *incontornabilidade objectiva do trânsito ontológico que operou*: irremediável, irresgatável. É esta consciência da anulação da possibilidade do bem, do ser, que mata. Todavia, é esta consciência que pode salvar, no sentido de converter o perverso a uma acção doravante positiva.

Ora, o carrasco da rapariguinha reconhece o absoluto que a existência implica e é: o seu próprio e o dos outros. Daqui, decorre a sua profunda e paradoxal – aparentemente – piedade para com o gato-pingado e a mulher, único ser que com ele comunica. E, neste facto, descobre outro absoluto, o da comunicação e do seu alcance ontológico. Os outros não comunicam com o gato-pingado porque não o reconhecem como passível de comunicação, isto é, porque não o reconhecem como propriamente humano: não se comunica com ele, porque os Homens só comunicam verdadeiramente entre si e “aquilo” não é humano, é um bicho ou uma coisa. Mais coisa do que bicho, pois, com os bichos sempre se comunica algo, e a indiferença total é mais relativa às coisas e coisas insignificantes. Para o comum dos Homens, o gato-pingado é uma coisa insignificante, semanticamente não é.

É esta a grande maldade, é esta a maldade última: *negar o ser a algo*, pior, a alguém. *A não comunicação implica, pois, a negação ontológica*: o ser com que nos recusamos a comunicar, para nós, é como se não tivesse ser e, como o ser é o significado absoluto de algo, para nós, não é, pois, não tem qualquer significado.

Ora, o que é espantoso é que é a mulher faminta e amargurada seja a única que é capaz de reconhecer o Gato-Pingado como gente, isto é, de lhe conferir dignidade ontológica humana. Esta mulher é, pois, o único ser humano que reconhece o Gato-Pingado como Homem (para além do criminoso). Mais espantoso é o facto de serem os depravados ou os despojados, isto é, *os pobres*, quem é capaz de reconhecer o absoluto de bem que o ser implica e é. Significa que aquilo que faz do ser humano propriamente Homem, o sentido do absoluto





do bem, apenas existe nestes Homens, dado que nenhum dos outros parece reconhecer este mesmo absoluto.

Afinal, a humanidade verdadeiramente humana reside nestes pobres, que são os únicos que sabem o que é ser humano, pois são os únicos que, quando está presente um ser humano, são capazes de o reconhecer, no e pelo que é, independentemente das escaras sociais ou outras que o recubram; os outros não. Então, a humanidade perdida não é a dos gatos-pingados, é a dos que neles *não reconhecem a mesma comum humanidade*.

É nestes pobres que se encontra a manifestação, estranha e paradoxal, da divina providência: nestes actos de bondade. No seio da mais abjecta maldade ou redutor menosprezo, emerge a luz da presença, improvável mas real, do sentido do bem, do seu absoluto. E deste promanam os actos que fazem irradiar esse mesmo bem. Bem que surge, pois, do mais inesperado seio: afinal, são os pobres políticos que revelam ser os portadores da riqueza ontológica, de Deus encarnado no bem das obras de bondade que realizam. Os ricos políticos, nesta história – mas paradigmaticamente – revelam apenas a sua pobreza ontológica, a sua diabólica mesquinhez, o seu prático ateísmo.

### A consciência da vida

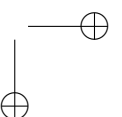
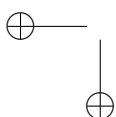
Os que não materializaram a própria alma<sup>116</sup> não criaram. É muito interessante esta definição de criação como materialização da alma: que querará Raul Brandão dizer?

«Andar como anda a essência do tição ardido, perdida no redemoinho eterno».<sup>117</sup> O que é esta «essência do tição ardido»? Aparentemente, a essência do tição ardido é nada, pois, tendo ardido, o tição deixa simplesmente de ser tição e passa a ser ou carvão ou cinza ou uma combinação de ambos e nada mais. Então, a «essência do tição ardido» é «nada»? É, se se tiver uma intuição do ser como pura pelicular aparência, nesta pelicular aparência esgotada, sem mais, e, sobretudo, sem se perguntar quer o *como* quer o *porquê* quer o *para quê* desta aparência.

Neste caso, não há senão a sensação de uma *absoluta superficialidade de tudo*, sem se ser capaz de justificar seja o que for, mesmo o carácter superficial

<sup>116</sup> P, p. 135.

<sup>117</sup> P, p. 137.



que tudo aparenta. O ser, a vida, necessariamente, ou apresentam um carácter absurdo ou mágico, mas nunca *lógico*, isto é, capaz de *sentido*, de «logos».

Não é que o ser seja evanescente: simplesmente não é, pois a própria evanescência supõe algo que se “retire de cena”. Ora, neste clima intelectual, não há cena ou o que dela retirar: apenas a superfície pura do que se manifesta. Aqui, a «essência do tição ardido» coincide com um necessário absoluto nada, pois, nem tição há ou houve para lá de uma sua possível memória, apenas a imagem, *absoluta como tal*, de um tição, sem qualquer correlato semântico para além de si mesma.

A grandeza poética e filosófica de Raul Brandão reside em intuir, nesta mesma manifestação pelicular, *a necessária presença de um absoluto que a transcende*, e de que ela é manifestação, como manifestação, porque manifestação e para ser manifestação: para Raul Brandão, o real, na sua manifestação, não é mágico ou absurdo, mas *milagroso*.

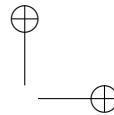
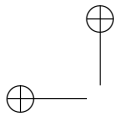
Em cada manifestação, dá-se um absoluto, que é essa mesma manifestação, não como pontual acto sem ligação ou sentido, mas como acto infinito, em infinitamente diferenciada realidade semântica. Por ser infinito, guarda ontológico lugar para os pobres e para os maus e para o hospital.

Raul Brandão tem o sentido do absoluto do bem, como absoluto da presença, e percebe que ser é melhor do que não ser, absolutamente, mesmo que ser doa, mesmo que o ser passe pelo sofrimento: *a grandeza que há na actualidade é incomparável seja com o que for* e não é passível de moralização.

Raul Brandão tem, como poucos, como Platão, o sentido do absoluto do bem. Pese embora o tremendo peso moral que esta obra carrega, o fundamental de *Os pobres* não é um manifesto moral, mas um *manifesto ontológico*, proclamando *o sentido absoluto do bem*, tão grande que nele “cabem” até os «pobres».

Os pobres funcionam como o desmentido do nada, pois a sua mesma mísera condição é prova do absoluto do ser, acto tão grande, que até para o mesquinho guarda possibilidade. A aristocracia do bem passa necessariamente pelo *esgotar da possibilidade metafísica*, que explode em infinitos actos de um mesmo acto, não senhor de escravos, mas generoso pai de filhos, que salva *do nada de nunca ser*, maior condenação que se pode pensar: *trazer à entidade é o maior passo salvífico*,<sup>118</sup> a maior graça.

<sup>118</sup> Aquele nada é o nada absoluto, absoluta negação de qualquer actualidade, de qualquer



A vida. A vida, esta coisa imensa: Vida.<sup>119</sup> Mas o que é esta coisa imensa? Que é a vida? Suposta a camada física e biológica, esta vida é muito mais. Mais do que mero processo mecânico: cego e estulto. É fundamentalmente sentido. Mas um sentido especial, absoluto. Não basta chamar-se-lhe «consciência».

*Esta vida não é a consciência, mas o absoluto que a suporta e que ela descobre.*

A vida é a descoberta do absoluto do ser, sendo, isto é, como acto de essa mesma descoberta. A vida é o absoluto de haver algo, *que se sabe como esse mesmo absoluto*. O absoluto do sentido de ser e do ser, o sentido da pura actualidade, em acto, *a coincidência da pura actualidade com o sentido de isso mesmo*: o acto de se saber em acto. A pura actualidade que se sabe, que se saboreia: o espírito.

Nem a «consciência da vida» nem «a vida com consciência», mas *a consciência como acto da vida que se sabe em acto*: absoluto infinitamente precioso, vitória sobre o nada, impossível de ignorar e, no entanto, tão vilipendiada, tantas vezes aniquilada, em acto de suprema ontológica blasfémia. É esta vida que nos sustenta,<sup>120</sup> porque é o absoluto metafísico que tudo ergue. Vida não se opõe, aqui, a ser; pelo contrário, coroa o sentido actual de ser em posse espiritual do acto que é por si próprio, fazendo do ser não algo de nesciamente substantivo, mas de substantivamente espiritual.

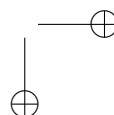
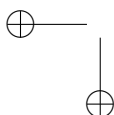
Fundamentalmente, a vida é espírito e é esta evidência que revolta a sensibilidade de Raul Brandão, quando aquele carácter espiritual é negado, negando-se o direito a ser daqueles que, por causa desta mesma negação, são *os pobres*. Como é evidente, o sentido de *pobreza* não é essencialmente político, mas ontológico. Todavia, se ontológico, não originário, pois, estes seres *não nascem pobres ontologicamente*, são ontologicamente empobrecidos pela

---

possibilidade. É o *único* nada. Abusa-se deste termo, referindo-o, confusamente, a realidades, que *não são* nada, que são potências absolutas, assim introduzindo equivocidade, num âmbito da maior seriedade, em que o maior rigor deve imperar. O uso indiscriminado do termo «nada» não pode substituir a incapacidade poética de encontrar termos adequados para a designação de eventuais intuições acerca de realidades transcendentais, possíveis modos diferentes de “ver” o acto fundador, que nada beneficiam com aquela equivocidade.

<sup>119</sup> P, p. 139.

<sup>120</sup> P, p. 140.



maldade de seus “semelhantes”, que parecem apenas existir por e para minimizar o ser dos outros.

Esta pobreza, de redução ontológica de humanas possibilidades, é fruto da maldade activa de seres humanos e não é uma condenação de um qualquer destino, mas da acção perversa de Homens perversos, cuja existência se revela parasitária-ontológica das possibilidades de existência de outros seres humanos, constituindo, assim, uma ameaça ou à sua plena existência ou à sua mesma simples existência. Estes factores do mal são os tiranos: os que vivem à custa do ser dos outros. A existência de tiranos é incapacitante da existência de muitos de seus semelhantes, pelo que, absolutamente, para bem destes últimos, vítimas inocentes, *não deve haver tiranos*.

Sendo aquele que impede a riqueza ontológica do ser humano, *o tirano não deve existir*.

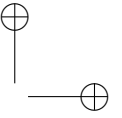
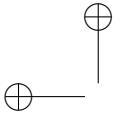
Enquanto houver tiranos, haverá sempre *pobres*. E que não se adjudique a existência destes pobres ao destino ou aos deuses: este destino somos nós que o fazemos, nós quem o faz; estes “deuses” somos nós. Se agirmos no sentido do mal do nosso semelhante, destruindo esta semelhança, no que ela comporta de absoluto de bem, somos ‘deuses’ que criam um “destino” de maior dor e sofrimento; se agirmos no sentido do bem desses mesmos nossos semelhantes, potenciando positivamente o bem que são, seremos ‘deuses’ que criam um “destino” de menor dor e sofrimento. Não que dor e sofrimento desapareçam, da “terra”, tornando-a num “paraíso”, mas, aos ‘males’ naturais, nada de *mal* (artificial) se acrescentará.

*Um universo de bem moral e político e de amor não é um paraíso, todavia, é o que de mais próximo pode haver e de tal o Homem é capaz.*

«Eu vi! Eu vi!»<sup>121</sup> Esta repetição serve o propósito de marcar o carácter absoluto do acto enunciado e anunciado. Esta manifestação linguística destina-se a transmitir o sentido do absoluto do acto a que se refere. «Eu vi!» não quer dizer apenas «eu vi», mas diz exactamente, na substantivação do acto de enunciação, o absoluto do acto, acto de ver, neste caso.

Em contexto, o que a afirmação nos faz ver é que, pese embora a transitoriedade do que vai sendo, o que foi sendo *foi*, e isso absolutamente. «Eu vi!» diz-nos do absoluto inamissível de ter visto, da sua pura actualidade, que nada pode desmentir, nada pode aniquilar: *que eu vi é eterno, porque eu vi*. Que

<sup>121</sup> P, p. 143.



não veja agora, que não volte a ver, nada disto impede que *tenha visto*. O acto que foi, nisso, *em ter sido*, é absoluto e, assim, eterno. O tempo compõe-se destes absolutos em acto, serve-lhes de medida, não os anula, vive deles: sem o absoluto da sua presença, nada haveria nem tempo nem ser nem devir, pois *o ser é a mesma presença e o devir a infinita diferenciação desta*, em ser.

Ora, é este sentido do absoluto da presença do que é, no que é, como acto que é, acompanhado pelo sentido da sua manifestação infinita, que marca profundamente a obra de Raul Brandão. Filosoficamente, este autor, se estudado a nível metafísico, revela-se como o poeta do absoluto do instante acto.

Toda esta obra é uma reflexão acerca do absoluto do sofrimento. Pela sua intensidade ético-ontológica, pela sua densidade ontológica, o sofrimento *cria* o absoluto ontológico próprio de cada pessoa: *isso que se sofre* é o indubitável, inalienável e inamissível lote próprio de cada pessoa, o seu mesmo indisputável ser. Se o modo comum do ser é ou pode ser quase indistinto, quase sem recorte próprio, pelo menos em aparência, o sofrimento cria o relevo, a diferença com marca de absoluto, que distingue em acto o sujeito desse mesmo sofrimento: «sofrer é afinal reanimar uma labareda, um fogo que se extingue...».<sup>122</sup>

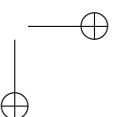
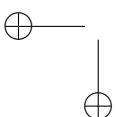
No entanto, se o absoluto do sofrimento é definitivamente, ao modo de Job, mostrado como isso que melhor delimita o absoluto de acto de cada pessoa, o que verdadeiramente conta não é o sofrimento, enquanto tal, mas esse mesmo acto, cujo absoluto o absoluto do sofrimento marca e realça: «sofrer não importa, sofrer na vida, que importa?»<sup>123</sup> Não se trata de uma paradoxal inversão semântica, mas do coroamento de todo um trabalho, com uma lógica narrativa impecável, em que a demonstração do absoluto do sofrimento, feita, serve para demonstrar o absoluto *disso que sofre* e que é o ser humano, na sua vida.

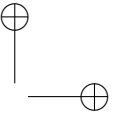
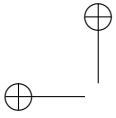
Deste modo a evidência do acto da pessoa deixa de ser de raiz gnosiológica, de tipo cognoscente e consciencialista, para passar a ser puramente espiritual, como no *Livro de Job*: do «erro, logo existo» e do «penso, logo existo», passamos a «sofro, logo existo». E a evidência deste sofrimento não é *fundamentalmente* gnosiológica: aqui, o que interessa não é a visão de uma segunda camada de consciência sobre o acto de uma primeira, mas a *pura in-*

---

<sup>122</sup> P, p. 144.

<sup>123</sup> P, p. 145.





*tuição, una*, do absoluto irreductível e inalienável do acto próprio de ser, dada no absoluto inamissível do acto de sofrimento.

Não é um eu de segundo nível que vê um eu de primeiro nível a sofrer e regista o facto, mas *o eu que é a mesma intuição do próprio acto de sofrer*, sofrimento tão duro, intenso e profundo, que se confunde com o próprio acto de ser de *isso* que sofre, fazendo com que *isso* que sofre e a intuição desse mesmo sofrimento sejam indiscerníveis e concomitantemente presentes no mesmo acto.

O sofrimento substitui a serena e fria reflexão, dualista na sua essência, por um outro acto, em que a intuição do sofrimento de *isso* que sofre se confunde com a sua mesma intuição, numa unidade insecável, que prova indubitavelmente o absoluto do acto de sofrimento e de *isso* que sofre.

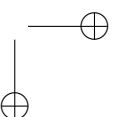
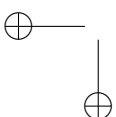
Verdadeiramente, só o sofrimento é suficientemente poderoso para provar o Homem, em todos os sentidos do termo «provar». Se há algo que não é ilusório, *isso* é o sofrimento. *Sofrer é experimentar a realidade radical do seu ser próprio*, aí, em que nada o pode fazer senão o próprio acto que é esse mesmo sofrimento. É evidente que eliminar (em absoluto) o sofrimento é eliminar o ser, com todas as consequências decorrentes.

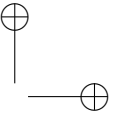
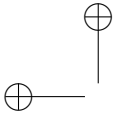
O sofrimento é a marca excruciante do carácter último do dom do ser de cada ser humano: imaginar este como pura actualidade é reduzi-lo a nada, pois, se o caminho de libertação do Homem é um caminho de progressiva transformação em acto, o seu início absoluto é passivo, é da ordem do dom. Ora, este dom goza da ambiguidade de ser a matriz de toda a possível actividade, mas também de toda a actual passividade e o sofrimento mede a distância actual (o lapso ontológico) entre o remanescente de passividade e o nível de actividade. É esta actividade que “materializa” a vida, o ser, paradoxalmente, em espírito.

### A árvore

A «Árvore de saguão»<sup>124</sup> teima em viver. No entanto, não é esta a expressão correcta do que naquele saguão se passa. Não é a árvore que teima em viver, como se houvesse uma árvore para aquém da vida, que, independentemente desta, teimasse em viver.

<sup>124</sup> P, p. 153.





*A árvore é a vida*, a própria vida. Nascida ínfima e frágil, foi lentamente crescendo, sendo vida maior, lançando raízes mais profundas e vastas, abrindo ramos mais altos e largos, ocupando mais espaço, ganhando mais tempo. Vencendo-os. E vencendo-os *no saguão*, isto é, num confinamento que tudo tem para ser ele o vencedor, aniquilando a vida.

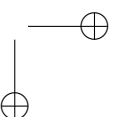
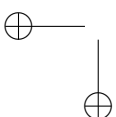
A árvore é, pois, o símbolo de toda a luta espiritual de que esta obra se ocupa: é, congrega em si, todos os seres, sofredores ou não, todos os seus sonhos e desilusões, todas as suas alegrias e dores, todo o seu ser. Como a árvore, todos estes seres têm o seu saguão, de que não podem sair, sua condição existencial; como a árvore, todos vão afirmando o espírito contra o que, nesta mesma condição existencial, contra eles opera. A sua dor é a sua raiz, a sua alegria os seus ramos, o seu ser a mesma árvore, no seu todo. A árvore só morre quando toda ela morre. Assim o Homem.

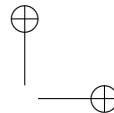
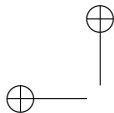
O que melhor revela a grandeza da intuição ontológica de Raul Brandão é o modo como mostra (podemos mesmo dizer que demonstra, não com silogismos, mas de maneira mais forte: apontando intuitivamente, apontando narrativamente, contando a «história») o surgimento da bondade, de um modo absoluto, a partir da e no seio da maior miséria física e moral e de uma maldade ambiente, que parece tudo querer submergir, tudo realmente submergir.

É, assim que, do mais degradado nível social e moral da escala humana (escala artificial), irrompe a maior sublimidade humanamente possível, do perdão, do arrependimento, do amor. Como se o autor dissesse que a humanidade capaz do sublime é somente aquela que vive no extremo da miséria, da dor e do sofrimento. Como se estes preparassem o Homem, por meio de uma purificação de tudo o que nele é supérfluo (e faz as delícias do comum dia-a-dia), para a epifania da sua possibilidade de uma grandeza tão imensa, que se torna sobre-humana, porque, precisamente, plenamente humana.

É o gato-pingado chorando a perda da criança que tentara salvar da rua, descobrindo, finalmente, no meio de uma vida moribunda e feita de servir de veículo de retirada dos restos mortais de seus semelhantes, o sentido da preciosidade da vida. Sentido que, apenas descoberto, logo é ferido de morte, mas que lhe permitiu, por uma vez, humanizar-se, experimentar a sua plena humanidade, ao sentir a definitiva perda do menino.

É Sofia que, trocando seu corpo por umas migalhas, para permitir a sobrevivência de Gebo, sofrendo todo o tipo de humilhações, não perde a sua dignidade pessoal nem sequer a *virgindade de seu ser*, obrigando a Mouca,





perante a resistência de tamanha dignidade inabalável, a cair, não na mecânica perdição de quem quer perder os outros, mas no fundo de bondade de seu ser.

A *bondade de Sofia aniquila o mal* que minava a Mouca. O perdão, que esta implora a Sofia, é o selo e a bênção para uma conversão ontológica, que só o bem, no seu absoluto e no absoluto da sua manifestação, pode provocar e que apenas ele pode confirmar. É perante o bem presente em Sofia que a Mouca cai, rendida àquele absoluto, que nenhuma maldade ou sofrimento ou mal conseguiu matar ou mesmo sequer diminuir.

Esta cena é o culminar, e *culminar contemplativo*, do tema desta obra. Esta presença da sabedoria, Sofia, é inexplicável em termos naturais. Nas palavras do autor: «Dizem-me: a que recanto espantoso vai a natureza buscar esta ígnea bondade?»<sup>125</sup>

A narrativa é bem clara e a tese que consigo transporta também: tudo na pura “natureza” das coisas parece conspirar para degradar e degredar o espírito, para o rebaixar, para nivelar o Homem pela cota do animalesco, do mecânico, do grosseiro. Da coincidência mecânica das desgraças físicas, à pura maldade de etiologia humana, a “natureza” parece laborar sempre num clima e num «telos» de ontológica entropia, de negação do *logos* e da possibilidade do espírito.

No entanto, uma outra natureza irrompe e reduz aquela primeira a nada, afirmando *o facto espiritual do Homem*, a sua capacidade de negar a entropia própria de uma mecânica tirânica e aniquiladora: *o ser humano*, apesar de todas as circunstâncias adversas que quase o esmagam, *é capaz de bondade*.

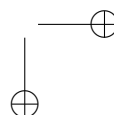
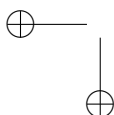
Do recanto íntimo da sua grandeza, faz surgir uma imensa força, que se sobrepõe a qualquer necessidade e impõe o acto de bondade como soberano. Soberano, não porque anule fisicamente a entropia, mas porque *é*. Se a entropia reinasse verdadeiramente, o bem do acto de bondade nunca teria possibilidade de ser. *Sendo*, desmente a sua impossibilidade e afirma o sentido espiritual do ser.

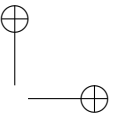
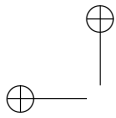
«Ei-los que deitam flor!»<sup>126</sup> Toda esta obra é uma laica oração de graças pelo que «no planeta se cria de ignorado, de calcado e de humilde.»<sup>127</sup> Raul Brandão contempla, no que há de aparentemente mais humilde e destituído

<sup>125</sup> P, p. 160.

<sup>126</sup> P, p. 169.

<sup>127</sup> P, p. 169.





de entidade própria, o absoluto da sua presença em acto, o seu triunfo sobre o nada: cada ser, por mais ínfimo e ignoto que seja, por *menos* prezado que seja, é um *triunfo absoluto sobre o nada*.

Aquela sua «flor» é o próprio absoluto de seu ser, afirmação de uma posição ontológica que nada pode desmentir, enquanto tal. Mesmo «ignorado», mesmo «calçado», mesmo «humilde», o que é, no que é, enquanto é, é absoluto e este absoluto derrota qualquer juízo de menosprezo possível: *o ser não é do domínio político da posição predicativa, antes do domínio metafísico da pura presença*, presença que não depende de qualquer judicção, mas tão só da relação de criação com o absoluto que a mantém sendo.

Os «pobres» são, pois, não um qualquer *item* social, político, redutível ao poder factício dos Homens, mas o absoluto da irredutível presença do ser, reduzido à sua mais ínfima, mínima expressão, mas, nesta, à sua *absoluta afirmação ontológica*.

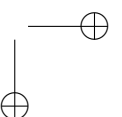
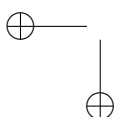
Como o Job bíblico, estes «pobres» não se relacionam principalmente com os seus falsos “semelhantes” humanos, mas com o absoluto mesmo de seu ser, com o acto absoluto de que dependem e de que sabem depender, pois já nada mais lhes resta. Raul Brandão percebeu a radicação imediata do seu ser num absoluto criador, que o ergue absolutamente e que relega para o domínio do supérfluo todas as outras relações, meramente acessórias.

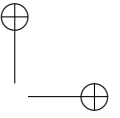
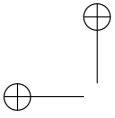
O que o sofrimento dos pobres criou foi *o absoluto do sentido da sua existência*.

O que se materializou<sup>128</sup> com o seu sonho foi o seu mesmo ser, não ser como ‘coisa social’, dominável pelos outros, mas ser de pura presença ontológica, cujo único inimigo possível é, não o ser dos outros, mas o nada. E é perante este abismo do nada que estes pobres *sofrem o absoluto de ser*, triunfo doloroso de cada instante sobre o absoluto da sua possível ausência. *O seu peso cordial não é qualquer bem material: é o seu próprio absoluto em questão*.

Deste modo, o que Sofia representa transcende infinitamente a imagem da filha amorosa e piedosa, para se revelar como o exacto acerto com a exigência absoluta de absolutamente ser, irradiando positividade ontológica em seu redor. Por isto, Sofia é a própria imagem do amor. Não de um ‘amor’ psicoló-

<sup>128</sup> P, p. 165.





gico e passional, mas do amor como assunção do absoluto sentido do ser, do seu, do de seu pai e do de tudo.

*Sofia ama absolutamente.*

Querendo o bem de tudo, o seu ser confunde-se com o serviço do bem universal. *Sofia é o amor encarnado.* Sofia é a positividade ontológica absoluta feita carne. É sabedoria, como presença do absoluto do sentido do bem na criação, criação que apenas Sofia, pelo seu amor, pode redimir. Toda a maldade do mundo, toda a perversão em mal do potencial de bondade da criação nada valem (negativamente) comparadas com o absoluto de bem presente na indefectível atitude amorosa de Sofia.

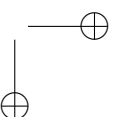
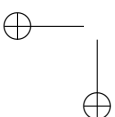
Sofia é a árvore da dor feita carne, é o eixo que liga a terra ao céu, é a presença humana da bondade divina e a possibilidade de redenção do Homem e pelo acto de um Homem, aquele em que a bondade criadora de Deus<sup>129</sup> ainda permanece, ainda irradia. Sofia é a ungida, a sabedoria de Deus feita carne.

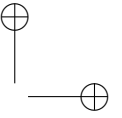
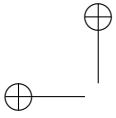
### A morte

No seio de uma vida toda de dor e sofrimento, a morte, isto é, a sua possibilidade, a sua perspectiva, como fim da dor e sofrimento, parece revestir um carácter de dom e de esperança: «Vamos antes ao rio, quer? Eu não me importo de morrer. Mais vale acabar. E a menina? Que ando eu a fazer neste mundo? Se a menina tem medo da água, eu deito-me primeiro ao rio.»<sup>130</sup> A morte como absolvição de uma vida aparentemente pior do que a possibilidade da morte, a morte como baptismo negro da dor irresgatada, como purificação de um mal, dom negativo, não desejado ou querido, mas inape-

<sup>129</sup> A bondade da criação reside *na possibilidade do bem*, não na sua realidade, pois uma criação em que o bem decorresse necessariamente seria necessariamente irrelevante do ponto de vista ético e ontológico, entendendo a ontologia como o reino da positividade de sentido humana. É porque apenas *pode ser boa* que a criação é boa, enquanto possibilidade, isto é, boa metafisicamente. Basta um único acto de real bondade para que a possível bondade resplandeça. E, mesmo que todos os outros actos fossem maus, já este resplendor seria *factualmente indesmentível*. Aqueles não podem provar, havido um único acto de bondade, que a criação é má. Quem quer uma criação de mecânica bondade quer outrossim uma desculpa para a sua real e efectiva incapacidade de ser bom, que, ainda assim, não desmente a sua própria ontológica possibilidade de o ser.

<sup>130</sup> P, p. 173.





lavelmente presente, mortalha do bem para que a vida convoca, vocação que tudo parece congrega-se para aniquilar.

Melhor morrer! Mas o absoluto da vida, esse frágil quase nada que desfalece, teima em impor-se e é Sofia que quer viver pelo bem do pai e a Mouca que, apesar de esganada pela morte,<sup>131</sup> ainda se esforça por viver. Momento absoluto, momento que finalmente se revela como absoluto e manifesta *o absoluto de todos os momentos de vida*, pois, todos são o exacto triunfo sobre a morte: vida nossa de cada acto, o triunfo sobre a morte, perpetuamente renovado, só se revela como tal no instante em que, derrotado, patenteia o carácter absoluto de cada acto vital.

Apenas o nada absoluto da vida, “presente” após o último acto de vida, revela o absoluto de toda a actualidade vital, agora aniquilada. Momento de absoluta solidão, em que cada ser humano é nada mais do que o absoluto presente de seu acto, perante o absoluto do abismo da sua possível aniquilação. Momento em que a condição de absoluta solidão ontológica de cada Homem se mostra, pois nada nem ninguém pode acompanhar o ser no seu transe final. Momento puramente ontológico, em que a política nada pode: qualquer interferência, seja para acelerar o processo seja para o retardar, tem o mesmo destino – ser vencida pelo absoluto da morte, propriedade ontológica exclusiva do ser que deperce e de mais nada, garante último da sua dignidade ontológica, pessoal.

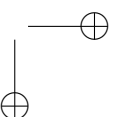
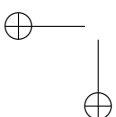
«Ajudai-a a morrer».<sup>132</sup> Louvável e piedosa intenção é esta, mas improcedente, pois, ninguém pode ajudar alguém a morrer.<sup>133</sup> Se todos nascemos sós, mas temos de ser ajudados a nascer, *a morte só recebe ajuda de si própria e de quem morre.*

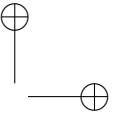
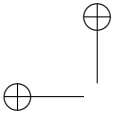
---

<sup>131</sup> P, p. 174.

<sup>132</sup> P, p. 174.

<sup>133</sup> A morte é absolutamente pessoal. Toda a tentativa de interferência no seu acto esbarra nesta barreira de intransponível pessoalidade: faça-se o que se fizer, a morte nunca se acompanha senão de seu mesmo acto. Mesmo a ilusão de poder que provocar a morte de alguém produz não é o mesmo que participar desse acto que se provocou e que é intangível. Só acompanhamos alguém no acto de morrer quando somos nós que morremos da nossa mesma morte, acompanhando-nos. Ou não. Podemos estar presentes, mas mais nada podemos fazer quanto ao acto da morte de um outro. Se o fizermos relativamente ao nosso próprio, já será muito. Mas será que estaremos verdadeiramente presentes nesse acto, assumindo-o como algo próprio nosso? Grande prova, grande provação.





É acto tão íntimo e secreto que não permite qualquer acesso ao seu âmago. Qualquer ajuda é sempre exterior, não apenas materialmente, mas exterior ao mesmo acto: a morte transcende sempre qualquer interferência, seja ela positiva ou negativa.

*O acto de morrer é absolutamente íntimo e dá-se independentemente das condições que o possam envolver.*

Tem como causa profunda o seu mesmo acto e *só a morte provoca a morte*. Morre-se sempre apenas de morrer, servindo-se a morte dos mais estranhos pretextos para actuar, falhando, por vezes, aos mais elaborados esquemas de a conjurar; apresentando-se, outras vezes, inopinadamente, inesperadamente se manifestando.

*A única realidade de que a morte depende necessariamente é da vida*, sem a qual nunca poderia exercer-se. De tudo o mais, zomba e verdadeiramente triunfa.

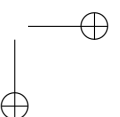
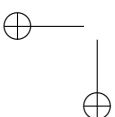
Noiva da boda final da vida, a morte própria de cada pessoa é fidelíssima virgem incorruptível e desflorada apenas no encontro de que é mestra e senhora. Os esposais da morte são tálamo de absoluta escuridão ou pórtico para «algum mundo desconhecido ou [...] sonho tão vivo»<sup>134</sup> que fulmina?

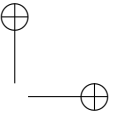
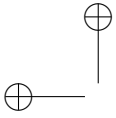
O Astrónomo, cujo acto último o colheu na imunda latrina, por que não deixou um cadáver tão imundo quanto ela é imunda? Por que razão deixou um material olhar extasiado e fixado no céu? Por que razão não o matou a morte com a mesma indignidade do lugar em que o matou? Por que razão não se reduz necessariamente o Homem, sequer em seu último instante, à mesquinhez material do meio que o rodeia? Que morte é esta que, aparentemente, liberta? Que alma é esta que morre em êxtase? Que símbolo, este, da presença, tornada irrevogável pela morte, do indomável espírito, no seio da maior vileza e degradação?

Raul Brandão dá a resposta, claramente: «e entre aquela lama o Astrónomo morto era como a claridade das constelações, que luzem até ao fundo das latrinas.»<sup>135</sup> Nada mais correcto. Nada mais inteligente: é a antiquíssima intuição platónica da soberania do Bem, na esplêndida imagem do sol, que *irradia acto e ser* até ao mais ínfimo da presença ontológica, presença que é sempre do sol, do Bem, do Acto supremo.

<sup>134</sup> P, p. 172.

<sup>135</sup> P, p. 172.





A morte aparece, assim, como a possibilidade de um regresso, melhor, de um definitivo *progresso* até à fonte de todo o ser, de toda a vida, de todo o bem. O Astrónomo, no símbolo de seu mesmo mister e vocação, cumpre o desígnio de sideral, cósmica, salvação dos contempladores, salvos pela mesma sua contemplação, cujo ápice é a própria morte, como libertação da materialidade opacificante da pura contemplação, em uma contemplação pura, extática. É o regime soteriológico dos antigos gregos.

No entanto, a morte da Mouca é de natureza bem diferente: aquela não é uma contemplativa (a não ser na parte da vida em que, por meio do amor a Sofia, se converte ao bem), antes uma activa e de tipo re-activo. Ora, toda a sua vida foi uma vida de activa vitimização quer por parte de outros quer por sua mesma parte. A morte da Mouca não é um coroamento contemplativo, mas a transição de um sofrimento, que tinha há pouco tempo ganho uma dimensão de amor e não a queria perder, a uma dimensão desconhecida, porque nunca contemplada: não havia, no horizonte da Mouca, qualquer Bem *transcendente* anunciado ou entrevisto.

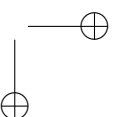
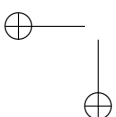
A morte, para a Mouca, sendo uma inevitável certeza, não comporta qualquer outra certeza para além desta. Esperança de possível redenção, a morte pode bem ser *coisa nenhuma* e, se, ainda assim, lhe permite o ‘descanso’ do sofrimento, pode fazer-lhe perder o único verdadeiro tesouro da sua vida: o amor recém descoberto pelo outro, na pessoa de Sofia.

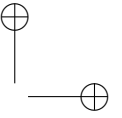
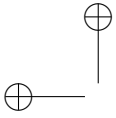
É um salto no escuro, que não permite qualquer êxtase ante-mortal e cujo desenlace transcende já o acto vital: o cadáver da Mouca é a imagem da dor, do sofrimento e do absoluto de incerteza de toda a sua existência.

A Mouca é o símbolo de toda uma humanidade sofredora, que morre sem saber da esperança mais do que a sua pura possibilidade, o que é muito, mas é dolorosamente muito pouco para quem nada mais tem. *A Mouca, mesmo de esperança, morre pobre*. E esta é a mais terrível das pobreza.

A uma humanidade malévola, que pouco mais fez por ela do que provocar-lhe sofrimento, a Mouca nada mais lega do que um cadáver desolado e necessariamente figura de desespero.

*O cadáver* da Mouca é a verdadeira imagem e síntese do ateu: morto e desesperado, em uma materialidade manifestamente irresgatada. No entanto, não é apenas isto o que a Mouca lega, pois, a Sofia, deixa a memória – que não é cadáver, é bem viva – de um amor encontrado, após uma conversão do mais radical mal ao mais radical bem, de uma verdadeira amizade, presença hu-





manamente máxima do espírito em um mundo aparentemente sem Deus e em que marca a única promessa de transcendência possível, não em um qualquer milagre *ex machina*, mas no milagre do amor, nascido no lugar aparentemente absolutamente profano da maldade dos Homens.

A Sofia, a Mouca deixa a esperança da possibilidade de uma bondade actual, humanamente possível, único sinal palpável da existência do espírito, porque *encarnada no comum dos seres humanos*, no mais baixo da humanidade, na latrina dos Homens, latrina em que o Astrónomo sabia que as estrelas brilhavam. Tem razão o Pita quando diz: «A morte, rapazes, ensina. Não há lição mais formidável. É doloroso e no entanto pacífica. Ver morrer enche de grandes ideias, filhos!...»<sup>136</sup> Mas ver morrer é, ainda, uma farsa, pois a grande lição é a própria morte e, deste magistério, não há, neste nosso mundano lugar, alunos formados, apenas alunos em formação: todos nós.

Raul Brandão bem compreendeu a lição socrática e platónica da vida como um necessário aprendizado da morte, cumprido pela morte de Sócrates e, mais tarde, transfigurada pela vida e morte de Cristo, único aluno e mestre da senhora morte. *Os pobres* é uma liturgia, um *Requiem* de música platónica, regido por uma evangélica batuta, com autoria de uma santa alma, que muito fundo alcançou nos mistérios do espírito humano, na sua relação com o absoluto de que se ergue, absolutamente *pobre*, mas *absolutamente* nessa sua absoluta pobreza.

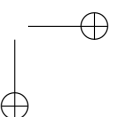
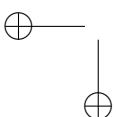
### Ser pobre

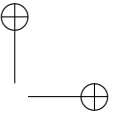
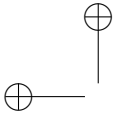
Sentir-se «enternecido diante do mais ressequido calhau»,<sup>137</sup> é intuir o absoluto ontológico nele presente, é transcender a dualidade factícia e hipostática sujeito-objecto por meio, não de uma representação, sempre falsa e incoincidente, mas através de um olhar de amor, que é a exacta aceitação da possibilidade de tudo connosco, criaturas de um mesmo acto, que tudo permeia, tudo sustenta.

Este é o verdadeiro olhar contemplador do pobre: admirar a riqueza básica ontológica que tudo ergue, sem exclusão, sem discriminação. Ser pobre é saber que toda a sua riqueza própria é este acto seu, dado, não dominável nem em si nem no restante da criação. *Ser pobre* é saber que é o mesmo acto que

<sup>136</sup> P, p. 175.

<sup>137</sup> P, p. 177.





me ergue e ergue o outro, e que o que o outro é é-o consubstancialmente ao que sou e que, assim, toda a sua riqueza é minha também. O amor pelo outro é amor ao todo do ser e a mim também, para benefício comum; o amor por mim é amor pelo outro e benefício comum também. Só a ausência de amor é prejudicial ao outro e a mim.

Esta existência amante, «simples, monótona e grande»,<sup>138</sup> é a única que permite o *bem-comum*, pois é a única que assume a unidade ontológica do ser e de todos os seres neste, simplicidade fundamental, é a única que não distingue os seres enquanto seres, numa santa monotonia ontológica, e é a única que, porfiando pelo bem, pelo incremento da positividade ontológica de cada ser, permite a manifestação da grandeza contida em sua própria possibilidade. A simplicidade monótona da não distinção da dignidade ontológica do ser *segundo o ser* permite o engrandecimento da diferenciação própria de cada um, a partir de um mesmo comum fundo ontológico.

É esta pobreza da monotonia e simplicidade ontológica que permite o florescimento da riqueza potencial que encerra, numa atitude de não discriminação, a única que permite a diferenciação ontológica: o que a malvadez implica é, por meio da discriminação ontológica, a impossibilidade da diferenciação ontológica. Se começo por discriminar um qualquer ser, impeço-o de se diferenciar, segundo a sua possibilidade própria, mato a sua virtualidade ontológica positiva, à partida.

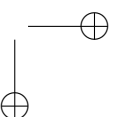
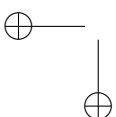
É o que acontece aos desgraçados presentes em *Os pobres*: seres, são constrangidos, pela discriminação dos malvados sem amor, a não diferenciar a sua ontologia potencial própria, ficando presos ao modo de ser a que a inicial discriminação ontológica os obrigou.

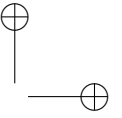
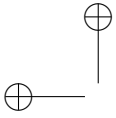
O que Raul Brandão bem compreendeu é o *carácter político desta malvadez* e o seu alcance ontológico, o que mostra e demonstra que a *política tem alcance ontológico*.

Deste modo, esta reflexão de Raul Brandão é uma demonstração poética, mas altamente racional,<sup>139</sup> da etiologia política imediata do mal: este dá-se

<sup>138</sup> P, p. 177.

<sup>139</sup> Não é preciso ser especialista em alheia poesia para se perceber que o que faz a grandeza de um poeta não é a 'originalidade' das imagens ou o esquisito da linguagem, mas, exactamente, o *rigor* de ambas. O poeta é, precisamente, o que cria a linguagem porque é aquele que (único) diz exactamente o que é, como nunca foi dito, e este dizer cria o mesmo sentido que é o seu ser semântico, todo o ser de que humanamente podemos dispor. O poeta é divino neste seu





na e pela relação entre os Homens. Todavia, como a acção dos malvados tem um primeiro nível de radicação na sua própria interioridade, por definição, ética, serve a obra para mostrar que *a origem do mal está na dimensão ética (ontológico-ética) do ser do agente político que pratica o mal.*

Se o sofrimento dos Homens se resumisse a algo provocado por ‘agentes’ não humanos e estes fossem sempre apenas agentes de conforto e de auxílio perante aquele sofrimento, ele seria mitigado e nunca coincidiria com o mal. O sofrimento seria sempre sofrimento, mas existiria num horizonte de amor, amor que, não podendo eliminar o sofrimento, lhe pode conferir um sentido, sentido que o resgata, pois, a aproximação cordial que provoca enriquece o coração do que sofre com o bem do amor daquele que o apoia, consola, se interessa por si. Por isto, pode, em aparente escandaloso paradoxo, dizer Raul Brandão: «A desgraça é sempre boa – porque aproxima o homem dos desgraçados.»<sup>140</sup>

Aquela desgraça que, enquanto tal, não é de etiologia humana, não é boa ou má, é um pretexto para o exercício do bem, e tão só. Todavia, mesmo a desgraça, que é fruto da acção do Homem sobre o Homem (desgraça ética e política e acto de mal), é, também ela, ocasião de bem.

No entanto, quer uma quer a outra podem ser, e são, ocasião de aprofundamento do exercício do mal, tal o caso exemplar do Gebo, continuamente maltratado, num crescendo constante, após a sua queda na desgraça.

«Ama, que sentirás a mão de Deus pousar sobre a tua cabeça.»<sup>141</sup> Este afago divino não é a mão do dono acariciando a cabeça do fiel cão, mas a sagração do bem operado pelo amor, pelo bem absoluto, porém, pelo bem absoluto presente no bem do acto de amor: não vem de fora este afago, é a própria recompensa interior do acto, a sua mesma absoluta pura positividade, que resplandece.

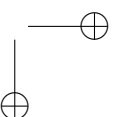
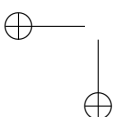
*O milagre do amor tem de necessariamente passar pelo acto do Homem.* Deus não ama na vez do Homem: o ser humano está condenado a amar ou não, mas num caso ou no outro é ele que é ou não o acto desse mesmo amor.

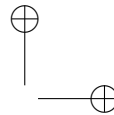
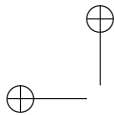
---

dizer, tão exacto, que é verdadeiramente onto-lógico. Assim, o mais racional dos que intentam dizer o ser é o poeta e duplamente poeta é aquele que é poeta e filósofo (Platão, Nietzsche, por exemplo).

<sup>140</sup> P, p. 178.

<sup>141</sup> P, p. 181.





A mão de Deus não interfere, consagra o que a mão do Homem fez, o que o Homem é.

Raul Brandão percebe, assim, o insubstituível papel do ser humano na construção do mundo semântico do Homem; papel de cujo desempenho depende a salvação ou a perdição deste mesmo mundo.<sup>142</sup> É este o preço da liberdade humana, que não é fundamentalmente política, mas ética e ontológica, com consequências que também não são fundamentalmente políticas, mas éticas e ontológicas.

A acção do Homem é a salvação ou perdição do Homem e a mão de Deus a sua consagração. Assim já em Job.

### Criação e destruição

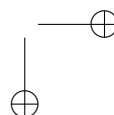
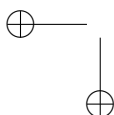
A primavera, o tempo em que a manifestação da actualidade da vida e do ser retoma o ciclo de seu possível esplendor, é ingrata para quem vive da negação deste ser, desta vida, deste possível esplendor: «Este tempo tira a força.»<sup>143</sup> As palavras do Morto, o Ladrão, revelam o lado perverso de uma existência que se compraz em fundar-se numa anti-criação como forma de vida.

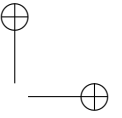
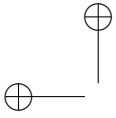
Fraqueza suprema, porque incapacidade de gerar, de criar, a força da violência dos que vivem da destruição não quer confrontar-se com a serena força criadora, simbolizada e actualizada na e pela Primavera:<sup>144</sup> se tudo fosse apenas ímpeto destruidor e assassino, se nada gerasse coisa alguma, se todo o

<sup>142</sup> Apesar de o tom e de a linguagem serem, aqui, de tipo “religioso”, há uma possível leitura a-religiosa desta afirmação: num universo ontológico sem qualquer possível transcendência (posta de parte a questão do absoluto de seu ser, relativamente ao nada), não perde *totalmente* pertinência o sentido da dignidade da acção do Homem. A diferença reside apenas em o paradigma último de referência não ser um acto absoluto perfeito (Deus), mas o que historicamente se tenha revelado, até cada momento, como o mais perfeito: assim, não se podendo o Homem comparar com Deus, pode ainda comparar-se com o melhor de sempre dos Homens. Apenas uma humanidade sem qualquer manifestação de grandeza humana positiva de humana dignidade, estaria de todo afastada da questão sobre o sentido da dignidade da sua acção. Mas, então, seria humanidade?

<sup>143</sup> P, p. 184.

<sup>144</sup> Na «natureza», não há violência, há apenas *força*. Esta, muitas vezes, manifesta-se de um modo cuja imensidão é desproporcional relativamente à nossa antrópica mensurabilidade. Porém, nunca é excessiva ou brutal: é o que é, na exacta medida mecânica que é, nada mais, sem qualquer possibilidade de adjectivação moral ou política. A força, na natureza, obedece a uma escala meramente físico-matemática: nesta escala, não cabe semanticamente o nível «brutal»





horizonte possível para a acção se resumisse à negação actual de uma memória positiva, então, não só não haveria razão para se poder ser bom, como o próprio sofrimento, em que o perverso vive por não ser potente positivamente, encontraria um termo, pois aquela memória seria necessariamente finita.

O Morto, morto por ausência de vida geracional, é a personificação da própria morte: ele assume *o* e compraz-se *com* o impulso de destruição que o habita e, quando é interrogado sobre a razão de não negar esse impulso, responde que este é necessário, que não lhe pode fugir, que é o seu fado, destino predestinado por Deus.<sup>145</sup>

Ora, o que faz exactamente a sua perversidade não é *a possibilidade que tem de ser mau*: todos a têm; é *a sua recusa em lutar contra* aquele mesmo mal. Nem o evidente acto, linearmente acordado com o seu “destino”, de se matar a si mesmo ousa. E não o ousa porque é *auto-complacente* para com o mal que o habita, numa *auto-estese do mal*, numa soteriologia do mal, em que este é assumido como o bem de seu ser, sua salvação: *fazer o mal é, para os perversos, o que há de mais próximo de uma salvação ontológica*.

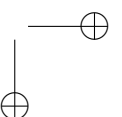
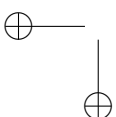
Só que esta falsa salvação mais não é do que psicológica, preenchendo o gozo do crime o «topos» ontológico da possível positividade ontológica que, essa sim, é vocação do Homem, a sua criação de sentido, de ser, de espírito, em cada e por cada acto de bondade que introduz positividade ontológica no mundo e no ser.

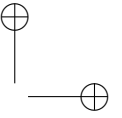
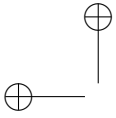
A transferência da responsabilidade para Deus, para além da cobardia inerente a qualquer transferência de responsabilidade própria para terceiros, assenta num equívoco, que tem tido larga e bem-sucedida carreira na história

---

ou o nível «violento». O que é um tremor de terra ‘violento’? A partir de que grau Richter? E, se ocorrer no deserto e sem consequências humanas, ainda lhe chamam ‘violento’? A violência é uma categoria prática e, como tal, puramente humana. Define-se pelo uso excessivo da força: *é violência toda a força que excede o absolutamente necessário para a execução de uma qualquer tarefa, independentemente da qualidade desta*. A violência é sempre irracional, mas por si só não basta para qualificar completamente um acto. Pode acrescentar-se a um uso adequado da força num acto cuja finalidade é, por si só, má: pense-se num assassinio, que pode ser feito usando apenas a força necessária para tal, isto é, sem uso de violência, não deixando, por tal, de ser mau em e por si mesmo. Tal definição só faz sentido no âmbito da possibilidade de controlo liminar característica do ser humano. Tudo o mais é analogia infundada e assignificativa, quando não perigosa.

<sup>145</sup> P, p. 185: «É porque Deus me criou para o mal.»





do pensamento: a confusão entre a *possibilidade absoluta do mal* e a sua *realização*.

O ser humano, como é, na sua mais profunda radicalidade ontológica, é um ser *capaz de bem e de mal*. Se fosse apenas capaz de bem ou apenas capaz de mal, simplesmente não seria Homem, seria algo impassível de referência humana, pois a humanidade é o que é, não algo de diverso.

A possibilidade do bem, como possibilidade (negando qualquer necessidade), implica irrevogavelmente que o Homem *possa* fazer o bem, mas implica também incontornavelmente que *possa nunca o fazer*.

Poder fazer *o bem* implica, negativamente (como preço da existência daquela positividade), que se possa nunca actualizá-lo. *É da essência da possibilidade o poder nunca se realizar aquilo que é possível*. O poder mantém-se absolutamente, mas nenhum acto, bem nenhum, emerge desse poder.

Poder fazer o mal implica, positivamente, que se possa nunca fazer mal algum e, assim, que esta possibilidade nunca seja actualizada. Mantém-se absolutamente como possibilidade, mas dela nunca mal algum emerge. Ora, se se inclui Deus neste esquema, como criador daquelas possibilidades, apenas se lhe pode atribuir o papel necessariamente positivo de *ter criado absolutas possibilidades que, enquanto tais, são boas*, apenas porque são.

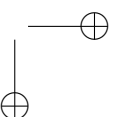
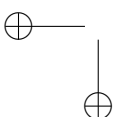
O uso que se faz dessas possibilidades, a sua actualização, não depende de Deus, *cuja interferência num sentido ou noutro arruinaria a possibilidade própria do ser humano*. O acto do Homem é só dele, não podendo ser de outro modo, ou aquele passaria a ser nada mais do que uma marioneta, nas mãos de um deus bonecreiro, numa anedota ética e ontológica.

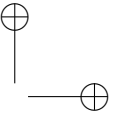
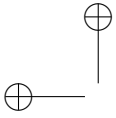
*A permissão de Deus para com o bem e o mal é a própria condição absoluta da nossa possibilidade como Homens*.

*O bem e o mal, que o Homem faz, é o que o Homem é e o Homem é nada mais do que o bem e o mal que faz*, quer dizer, é o bem que faz, absolutamente, e não é<sup>146</sup> o mal que faz.

O bem constitui o ontologicamente positivo de seu acto próprio, o mal é a parte de nada que *não é*. Praticar o bem é aproximar-se do absoluto do ser; praticar o mal é afastar-se desse absoluto e aproximar-se do absoluto do nada.

<sup>146</sup> O mal que faz não é absolutamente, isto é, “é” nada. O mal destrói o ser, aniquila, deixa nada. O que dele resta é absolutamente nada: daqui, o vazio *ontológico* daquele que pratica o mal.





*É a acção do Homem que é a fonte de todo o mal, sendo o nada o limite para que a acção má tende, por ausência de positividade ontológica. O mal é ausência de ser, de vida, é a própria morte em acto, morte absoluta, morte ontológica.*

O abismo de bem e de mal revela a sua verdadeira grandeza e a obra sobre *os pobres* atinge, deste ponto de vista, o seu cume semântico no acto em que o Ladrão se prepara para matar a sua filhinha de quatro anos, após a morte da mãe.

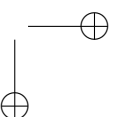
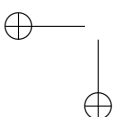
A presença desta criança, com toda a carga simbólica de pureza e de inocência que consigo necessariamente transporta,<sup>147</sup> no meio da imundície da acção humana da viela e do bordel, é absolutamente paradoxal.

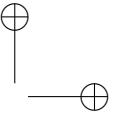
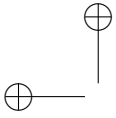
Viela e bordel, máquinas de desumanização do Homem, frutos da maldade política dos Homens, que vivem apenas da degradação ontológica de seus semelhantes, são incompatíveis com a bondade incoativa da criança: esta, enquanto existir, será sempre o aguilhão do desmentido do necessário império do mal, cravado na carne dos tiranos, parasitas da humanidade, que se alimentam do mal alheio.

Por isto, e só por isto, a criança tem de morrer: o império do mal é impossível perante qualquer manifestação de bem, pelo que ela tem de ser aniquilada, para que aquele perdue.

O pai, que se prepara para a matar, mais não é do que o instrumento voluntário desta perfídia. As razões que, para si próprio, invoca, aparentemente piedosas, limitam-se a esconder o desígnio de perpetuar o mal, eliminando a semente de um *possível bem*. Não é um possível futuro de mal para a menina que o aflige: o futuro é sempre incerto e nada garante necessariamente que o da menina seja mau. Não. O mal é visto como a própria criança: «A criança

<sup>147</sup> Atribuir às crianças impulsos, sentimentos e intenções, hermeneuticamente hauridas do estudo dos adultos, é confundir o seu ser próprio com a imaginação projectiva de quem tal atribuição faz. De um ponto de vista puramente materialista, a criança nasce apenas com as virtualidades materiais que a matéria que a compõe encerra, de onde, não pode vir equipada com qualquer programa comportamental de etiologia semântica, uma vez que a matéria, por si só, não pode explicar tal 'programação'. De um ponto de vista espiritual, a criança assume tal materialidade assignificativa e, sobre ela, constrói, mediante a formação política, o seu mesmo ser semântico. Nem num esquema nem no outro, pode haver qualquer possibilidade de ausência de inocência, à partida. *A posição que atribui ausência de inocência é a-racional e de tipo mágico, atribuindo à criança uma paixão ontológica que nada nela pode explicar racionalmente.*





era o mal». <sup>148</sup> O mal *do* mal: a sua presença é má, não porque carregue em si qualquer maldade, mas porque é má para o império do mal, ameaça a sua existência.

Neste acto do pai, não há qualquer piedade, antes o atingir do fundo do abismo do mal: «Pela primeira vez sentia que cometera um crime contra uma coisa imensa e extraordinária, contra uma coisa imensa e invisível – sentia com horror que envenenara a vida.» <sup>149</sup> E isto sente-o quando ainda prepara o acto.

De facto, *nenhum acto pode ser mais vil do que o de aniquilar um inocente*, acto que *deixa todo o mundo sem qualquer possibilidade de sentido*, como muito bem percebeu o autor do Job bíblico. O sacrifício de um inocente, condena, não só aquele que o pratica, mas todo o universo, que *deixa de ter razão digna de existir*, passando a coincidir esta mesma razão de facto com o acto do sacrifício do inocente: *existe porque sacrifica o inocente e tão só*. <sup>150</sup> O mundo passa a ser indiscernível do mal que realizou e condena-se a não ter outro sentido, pois, *se tudo é ontologicamente irredutível, o sacrifício de um inocente é-o por excesso*.

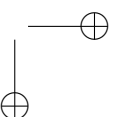
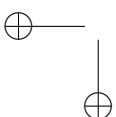
Simbolicamente, ao sacrificar a menina, o Ladrão sacrificava todo o mundo, eliminando a possibilidade de humano e mundano resgate do Homem, da mesma humanidade, manchada por nódoa infinita e infinitamente infestante.

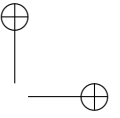
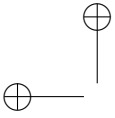
O facto de o crime ir ser cometido sob o céu pejado de estrelas é significativo, não de um infantil romantismo formal literário, mas da *presença testemunhal* do mesmo universo que se vai macular e condenar. Se as estrelas

<sup>148</sup> P, p. 194.

<sup>149</sup> P, p. 195.

<sup>150</sup> O sacrifício de um inocente nunca é um acto isolado da trama imensa da actualidade do universo: é, também, parte desta trama e, deste modo, a sua existência é, não só *não* irrelevante, como, pelo contrário, de uma relevância extrema, pois, *sendo evitável e não tendo sido evitado, por não ter sido evitado*, mancha inexoravelmente o todo da trama ontológica a que pertence e que, de facto e contra o direito ontológico, a condenou. Todo o sacrifício de uma vítima inocente, porque ontologicamente inaceitável, macula o todo que o permite, condenando este também. *A única alternativa ao sacrifício de um inocente é o seu não sacrifício. Se os promitentes carrascos não abdicam desse sacrifício, devem ser eles os sacrificados*, dado que a sua irredutibilidade em praticar o mal não deixa outra saída. O mundo que escolhe sacrificar os inocentes, em vez dos carrascos, condena-se ontologicamente, dado que demonstra com esta escolha desprezar o que há de mais digno no ser e que é a sua mesma possibilidade, virgem no inocente.





são inúteis,<sup>151</sup> como testemunhas distantes e ineficazes, revelam-se de uma extrema utilidade no êxtase que provocam na Menina, que não pára de mostrar seu auroral maravilhamento pela contemplação de tamanho espectáculo, impossível na viela: pela voz da menina, o universo fala, falam as estrelas e é como que *uma nova criação que se opera*, um novo mundo de sentido que irrompe do «logos» virginal da infante que fala.

«Como se a vida pela primeira vez acordasse sempre que uma criança fala».<sup>152</sup> Ora, o mundo, que acorda com a voz divina das estrelas na criança, é o da consciência moral do Ladrão, seu pai. É o momento da conversão, momento em que, pela primeira vez, em um novo mundo, *o aquele homem (e, com ele, todo o Homem, simbolicamente) percebe o absoluto de diferença entre bem e mal*, porque, pela primeira vez, contempla o bem, presente, absoluto, no ser da menina.

*A criança não é o mal: é o bem.* O mal estava em tudo o que contra ela atentasse: o mal é a viela, o bordel, os Homens que criaram a viela e o bordel e os que os mantêm e deles vivem, vivendo do mal que lá praticam. *A sobrevivência da menina é a possível promessa de uma possível vitória sobre o mal da viela.* Incerta, mas real promessa.

A menina, existindo, é a semente, o fermento de uma possível derrota do mal, pois *só a sobrevivência do bem em acto pode permitir vencer o mal* e enquanto houver *um* Homem bom, o mal não terá vencido.

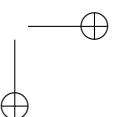
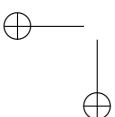
Se, por um acto de mal, toda a humanidade se pode condenar, por um acto de bem toda se salva. Se uma imensidade de actos de mal, sem acto de bem algum, a parecem condenar necessariamente, basta um acto de bem para derrotar o mal, o seu império e impor o bem. A esta luz, é o mistério da própria encarnação de Cristo que melhor se entende. E é a esta luz do sentido do absoluto do bem que deve ser lida esta obra de Raul Brandão.

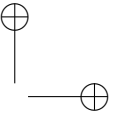
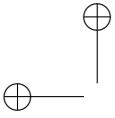
«O que pratico sobre a terra é indiferente ou vai repercutir-se algures?»<sup>153</sup> Esta talvez seja a questão mais importante que *pode haver*. De facto, se a minha acção se esgotar absolutamente “na terra”, isto é, se for apenas mais um efeito, puramente efémero e esgotável e esgotado na sua transitória actualidade, de que nada resta, então, *não há sentido algum para a acção humana e todas as acções valem exactamente o mesmo*, ou seja, *nada*.

<sup>151</sup> P, p. 195.

<sup>152</sup> P, p. 194.

<sup>153</sup> P, p. 134.





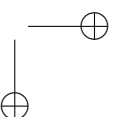
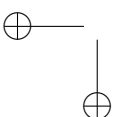
Nesta interrogação, joga-se todo o “destino” do Homem, isto é, todo o sentido, como possível absoluto de sua acção, absoluto que só pode ser se a sua actualidade não for meramente transitória, absolutamente efémera. De esta nossa transiente acção e actualidade algo fica, sim ou não?

Se sim, e este sim é ou uma aposta, no sentido pascaliano, ou uma intuição, então, a qualificação dos nossos actos é fundamental; se não, e de este «não» se pode dizer o mesmo que do sim, então, não é possível qualquer qualificação séria, dado que, qualquer que seja, é absolutamente irrelevante, pois, *tanto o melhor quanto o pior vão ter o mesmo fim*, isto é, *ser nada*.

Os que acreditam ou intuem o sim, se consequentes, deveriam agir segundo o sentido absoluto necessariamente presente em cada um de seus actos, pois a repercussão é garantida e a recompensa, para além de necessariamente coincidir ontologicamente com os actos realizados, pode transcender este acerto puramente ontológico e ser passível de outros juízos. Assim, quer a pura bondade e dignidade dos actos, que vale por si mesma, quer a expectativa de um julgamento desses mesmos actos deveriam conduzir a uma acção norteada por *um absoluto princípio de promoção do bem*: as repercussões seriam *imediatamente boas*, na e pela bondade do praticado, e *mediatamente boas*, quanto à expectativa do resultado de um eventual “juízo final”. Mas apenas o sentido de uma continuidade ontológica pode suportar as considerações acabadas de produzir.

Para quem não acredita ou não intui a continuidade ontológica, ainda que como possibilidade, de facto, *nada há que possa levar a qualificar a acção*, pois toda ela é indiferente, dado que *tudo se vai equivaler no nada absoluto em que tudo se vai tornar*, a positividade do sentido é impossível. Para quem acreditar na necessidade de proceder bem? Para nada! Ou, respondendo de forma causal, errónea, a uma questão teleológica: por que é melhor ser bom do que não ser bom. Porém, se tudo, no fim, vai valer o mesmo, isto é, nada, como posso afirmar que algo é melhor do que outro algo? Se insisto nesta afirmação, não será que não intuo verdadeiramente a aniquilação final de tudo e ando enganado ou me quero obrigar a acreditar na final aniquilação de tudo, quando, na verdade, não é exactamente nisso que acredito?

Uma integral honestidade de um não crente na perenidade (ainda que possível) de seu acto não conduz necessariamente a um radical desinteresse pela qualidade do acto? Como não? Para quem ser bom, se o bem está condenado?



Para quê o esforço? Por que razão não abandonar a acção a uma mera reactividade passional, enquanto se espera a aniquilação?

*Para quê continuar a viver, de todo? Que valem e de que valem mais uns minutos, mais umas horas, uns dias ou uns anos, se tudo está, à partida, condenado? Para quê viver? Em absoluto, para quê viver?*

Do ponto de vista histórico, estas questões ficarão sem resposta válida, pois qualquer resposta é, ainda, uma afirmação de vida e a única resposta consequente seria o suicídio: ainda bem que são poucos os que tiram radicalmente as ilações lógicas desta posição. Todavia, do ponto de vista *lógico*, o facto de se persistir na vida significa que quem o faz ainda acredita em algo absolutamente positivo, em alguma forma de sentido, de perenidade deste ou de possibilidade de perenidade deste. Nem que seja na ilusória, porque pouco meditada, forma de memória nos Homens que nos sobrevivam e de nós se lembrem (mas também esses irão desaparecer e, com eles, toda a memória de nós).

Mesmo sem o saber ou mesmo querendo não o admitir ou saber, *a humanidade vive de fé*: em formas variadíssimas e com as mais diversas “roupagens”, sem dúvida, mas é a *confiança* no sentido positivo da acção como perenidade que vai mantendo as pessoas sendo. «O que os prendia afinal à vida? Em que criam?»<sup>154</sup>

Afinal, parece que esta humanidade, toda ela pobre, que se arrasta na existência, de uma forma ou de outra, agindo de um modo ou de outro, acredita mais depressa ser «fogo» do que «lodo».<sup>155</sup>

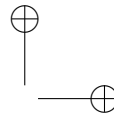
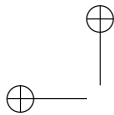
Temendo todos a morte,<sup>156</sup> todos intuem o absoluto que a vida é, nem que seja apenas pela negativa, através da intuição do absoluto de não-vida que a morte pode ser: se a vida é tudo,<sup>157</sup> por pior que esta seja, há que a tornar nossa, há que, melhor, nela nos tornarmos.

<sup>154</sup> P, p. 134.

<sup>155</sup> P, p. 134.

<sup>156</sup> P, p. 135.

<sup>157</sup> Não colhe aqui o discurso acerca do desprendimento da vida: sedutor, mas covarde, pois quem se quer mesmo desprender da vida, deve acabar com ela, o que é o único modo verdadeiramente consequente de dela se desprender. É claro que, nesta fase do discurso, aparece logo quem enumere as razões para não o fazer, todas elas excelentes, aliás, para continuar a viver, “agarrado” à vida, como antes. Não se pode pedir seriamente a alguém que se desprenda da única realidade que é, como se, depois de desprendido, pudesse ver o resultado ou ser para além do desprendimento. Outra questão é a do *desprendimento* relativamente ao que, na vida,



Se os pobres, como os considera este texto, arados pela dor, parecem apenas vir a este mundo para sofrer, assim constituindo um escândalo máximo de um possível absoluto não sentido, uma leitura integrada da obra permite-nos pensar que, do ponto de vista do sentido, *só há pobres* e que, portanto, «*pobre*» é toda a humanidade: toda ela, sendo um possível efêmero cadinho de incandescente matéria, que destila espírito, se encontra marcada pela extinção de tal fogo, de tal destilado espírito.

Paradoxalmente, *os menos pobres são aqueles que vivem mais intensamente*,<sup>158</sup> pois, se houver perenidade semântica, o absoluto da intensidade do que viveram é e é absolutamente, o que relativiza o modo em que foi, como foi: o sofrimento, transformado em pura semântica memorial, é apenas isto mesmo, mas é absoluto, como acto, *nisto que é*, ao passo que uma felicidade sem futuro nada é.

No entanto, se não houver perenidade semântica, então – e este juízo pressupõe sempre um observador exterior, que pode ser reduzido ao narrador/autor –, tem, pelo menos a efêmera glória de *ter sido*. Ter sido em e como dor, mas ter sido, ao passo que os que nem como dor viveram, nada têm de que haver glória, mesmo efêmera. É o sentido do absoluto do ser, como acto, que está em causa: os que falharam este acto sabem que nunca viram ao pé o mar, as árvores, os rios,<sup>159</sup> sabem que vão «morrer sem ter vivido».<sup>160</sup>

A morte, «o formidável, o misterioso silêncio»,<sup>161</sup> a todos ameaça, mas, se, para aqueles que não viveram, podendo viver, nada mais há a esperar do que o absoluto daquele silêncio, já não-misterioso, porque nada; para os que viveram, ainda que em dor, lembremo-nos do Gebo, a própria actualidade do que foi faz crer, não em um absoluto não-acto, mas na transformação possível do acto, agora bom, «dourado, cheio de claridade, numa madrugada eterna».<sup>162</sup>

No fundo, *teme a morte quem não viveu*: a ausência de actualidade – e a ausência de memória dessa actualidade havida, verdadeira eternidade terrena

---

*não é essencial* e que é tudo menos a própria vida, como bem narra o especial drama do Job bíblico.

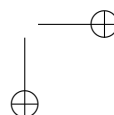
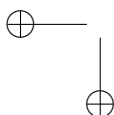
<sup>158</sup> Isto é, mais positivamente, ontologicamente falando.

<sup>159</sup> *P*, p. 135.

<sup>160</sup> *P*, p. 135.

<sup>161</sup> *P*, p. 136.

<sup>162</sup> *P*, p. 136.



do acto – passada parece implicar necessariamente uma ausência de actualidade futura: é como se o acto possível dependesse exclusivamente do acto havido; é isto que parece que pensam: mas é isto que é.

Que actualidade futura se pode esperar, tendo como medida possível a actualidade passada, como que inexistente? Como medir o absoluto do possível com o metro do ‘nada’? Pois, se é ‘de nada’ a “sensação” que tenho da minha actualidade passada e presente, como pensar a possível futura diferentemente? *Se não vivi, se não vivo, como esperar viver?* Aqui, não é o «para quê» que se impõe, a sua possibilidade é esmagada pela negatividade de um «quê» e de um «por quê», que correspondem a nada: que foi a minha vida? – nada; por quê foi a minha vida? – por nada; então, para quê interrogar-me sobre o «para quê?» de *todo esse nada?*

As palavras com que termina esta obra são: «No infinito é da sua dor que se sustenta Deus.»<sup>163</sup> Estranhas palavras e estranho Deus: que Deus é este que se alimenta de dor? Que terrível, tirânica fera é esta? Que espantoso convite ao ateísmo é, então, esta obra!

E pode ser, se nos quedarmos na material literalidade de tais palavras. Todavia, há um sentido de *transcendente bem* implicado na dor e no sofrimento dos *pobres*, não como dor e sofrimento, mas, na dor e no sofrimento e apesar deles, como *grandeza ontológica humana emergente*.

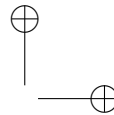
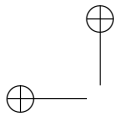
Que alimento é este de que Deus se nutre? Nada na obra faria sentido, se fosse a «dor». E esta obra é uma meditação sobre o que há de positivo no seio da aparentemente maior negatividade. Então, de que se trata? *Da criação do bem, a partir do próprio mal*, da inversão absoluta do mal actual em actual bem, demonstrando, assim, que, mesmo no mais profundo abismo do mal, se encontra, ainda, um bem possível.

*O acto que desmente a soberania absoluta do mal é o acto de amor*: aparentemente, neste reino de perversidade e de dor, o amor seria impossível.

No entanto, é exactamente aqui que, contra tudo e contra todos os que representam o mal, o bem do amor se ergue e triunfa absolutamente.

Este triunfo não é infantilmente cosmológico, como nas historinhas de embalar, em que todos vivem felizes para sempre. Não, é um *triunfo mortal*, finito, limitado no tempo, mas absoluto, enquanto acto que é, tendo *podido não ser*.

<sup>163</sup> P, p. 209.



Raul Brandão teve também o cuidado de não tirar a conclusão abstractamente, afirmando que, na generalidade, o bem se impunha e os Homens, no fundo, são bons. Não cai nesta ilusão: personifica e paradigmatisa este triunfo e dá-lhe um nome de baptismo exactamente adequado: *Sofia*, a sabedoria.

Esta Senhora Sabedoria é inocência, mais do que pura; é bondade, mais do que bondosa; é sacrifício, mais do que sacrificada; é a perfeição, mais do que perfeita. Tudo sofre por amor do pai. De um pai que é um farrapo humano, demonstrando que *o grande amor não depende do suposto objecto e sua qualidade, mas de quem ama*.

A fidelidade fundamental de quem ama é para com o amor que pratica, mais do que para com o objecto. Por isso, o amor não vacila, pois depende apenas de quem exerce o acto de amar, independentemente de tudo, como se tudo o mais não fosse: daqui, a inocência, dado que o mundo não penetra no íntimo de quem ama.

Sofia bebe do mesmo copo de seu pai,<sup>164</sup> transmitindo-lhe, assim, simbólica e realmente, o sentido da bondade da vida de que ele já nada espera. Porém, Sofia invoca a paciência,<sup>165</sup> dominando a vida por meio do acto de amor de que fez sua vida, imprimindo a esta um sentido que nada, a não ser a própria Sofia, em paradoxo, pode aniquilar. Paciência. Profunda inteligência da realidade e *perfeita conformação ontológica com o que é*, sem hesitações, como se fosse um deus de paz. Às queixas de seu pai, ao seu pedido de cessação do sofrimento, responde: «aqui tem o vinho.»<sup>166</sup>

Soberana sabedoria: naquele Natal, *todo o bem possível* reside naquele copo de vinho a beber. É, então, exactamente, o que há que fazer: beber o vinho.

*Tocar, naquele bem possível, a eternidade de bem*, que tudo parece querer furtar-lhes, mas que Sofia pacientemente alcança, tornando-se rica de algo que outros, ricos de outras coisas, de *coisas*, nunca conseguem. *Sofia é a riqueza do espírito*; o espírito como riqueza. Pobres das Não-Sofias.

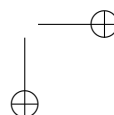
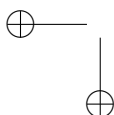
«Tenho pena de ter sido honrado.»<sup>167</sup> Esta afirmação marca o extremo fundo da queda política de Gebo, o limite ou mesmo a transposição do limite da abjecção humana. Todavia, não se trata de um limite ontológico: é um

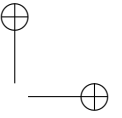
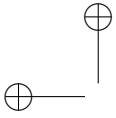
<sup>164</sup> P, p. 199.

<sup>165</sup> P, p. 199.

<sup>166</sup> P, p. 200.

<sup>167</sup> P, p. 150.





limite político, pois a situação em que Gebo se encontra não depende dele, não promana de seu ser, é fruto da relação com outros Homens, logo, política. Gebo é inocente de todo o mal e de toda a culpa, moral e ontologicamente entendidas. Raul Brandão não deixa de o lembrar ao longo de toda a obra. Qualquer acusação que se lhe possa dirigir apenas pode ser de índole perversa e no sentido de o criticar por não ser como os outros.<sup>168</sup>

Todavia, é exactamente este o necessário preço da sua honra e dignidade humanas, por não ter vacilado na agência do bem.

A lição é claríssima: não importa qual o prémio *efectivo* da acção no sentido do bem – pode ser sofrimento, pode ser degradação política; *o bem do acto é a única recompensa ontológica e ética do mesmo acto.*

Este não tem relevância efectiva, no que ao agente diz respeito, antes relevância ontológica, que coincide com o mesmo acto que foi. Não se trata apenas de uma não transição exteriorista do princípio activo (Aristóteles), mas da *absoluta coincidência do que se é com o acto que se é.*

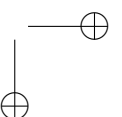
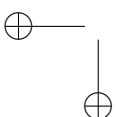
A *praxis* não é algo de acrescentado ao ser do praticante, é o seu mesmo ser em acto, numa criação que dele depende e, no que diz respeito à eleição dos possíveis, só dele depende.

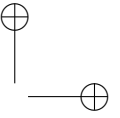
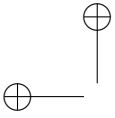
Ora, ter pena de ter sido honrado é negar a positividade ontológica pura e absoluta que se foi, que se é. É um desejo de suicídio ético e espiritual, explicável apenas pela influência maligna do contexto político esmagador, tendencialmente aniquilador do ser, no que este tem de positivo, de bom.

A maldade política obriga Gebo a desejar negar exactamente a sua única riqueza, o seu mesmo ser, na sua pureza de bondade ontológica. Por meio do sofrimento infligido, obriga-se este homem, o Homem, a negar-se, caindo numa indiferenciação ontológica, sendo como os outros, isto é, um misto de bondade ontológica e de maldade política, em que esta se serve daquela para se afirmar, definição mesma do *mal como activa negação da ontologia como possível bondade.*

É o amor de Sofia por Gebo que o impede de soçobrar na pobreza última da negação do seu tesouro de bondade; é o seu amor que o alimenta e o ampara física e espiritualmente. É o sacrifício da pureza da filha que salva o pai de sucumbir na negação de si mesmo. Mas Sofia, se bem que caída na prostituição, *não cai da honra, pois não prostitui sua bondade:* esta mantém-se

<sup>168</sup> P, p. 150.





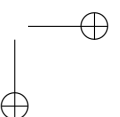
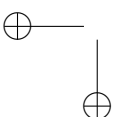
intacta, toda sempre pronta a acolher o bem e o mal dos outros, num exemplo de cairótico realismo ontológico, que é paradigma de santidade.

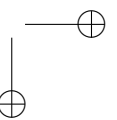
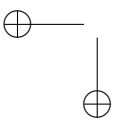
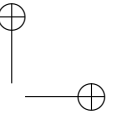
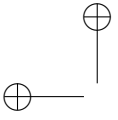
*Santo é todo aquele que salvaguarda o tesouro de bem que lhe coube em sorte, que não nega a chama espiritual e divina que em si habita e o faz verdadeiramente ser humano.* O santo é o único rico, porque rico de ser, de um ser que é genuinamente seu, que não furtou ou roubou a outros, que recebeu directamente da fonte de todo o ser e soube preservar, relevar e engrandecer.

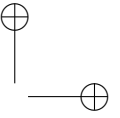
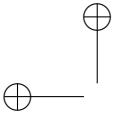
*Gebo e Sofia são dois santos, logo, dois seres humanos absolutamente ricos.* Os pobres são os outros, os que coincidem com o mal político e ético que praticam e que é a sua exclusiva humana recompensa, pois é deles indiscernível, seu mesmo inferno, sua mesma humanamente inesgotável eterna condenação. Assim, à questão fundamental da obra «Para que serve ser bom?»,<sup>169</sup> há que responder clara e sucintamente: *para, em absoluto, ser.*

---

<sup>169</sup> P, p. 150.







## Capítulo 14

# «Agora que estás no poleiro»

### Fundamentos praxiológicos da política lusitana como parasitismo oligárquico, segundo a obra *O conde de Abranhos*, de Eça de Queirós<sup>1</sup>

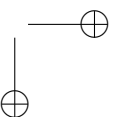
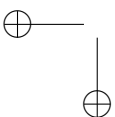
Podemos ler, após a eleição de Alípio Abranhos como deputado por Freixo de Espada à Cinta, que:

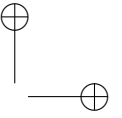
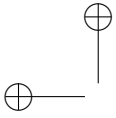
«Toda a família, de resto, gozava prodigiosamente este triunfo inesperado. Sua tia mesmo escreveu-lhe uma longa carta – que tenho diante de mim [é o fiel secretário-narrador quem fala] – em que a sua ternura divagava nos ziguezagues, da grossa letra de ganchos. Pedia-lhe que nunca se esquecesse de que a ela devia a “grande posição que tinha” e prometia visitá-lo com seu marido, “não só para ver as belezas da Capital, mas para te admirar agora que estás no poleiro!”».<sup>2</sup>

Este breve trecho da obra que aqui estudamos indica qual é o ponto fundamental a ter em conta para o seu tratamento, a partir de uma perspectiva ética e política, também antropológica: *o poder*, a sua obtenção e domínio

<sup>1</sup> Originalmente publicado como: PEREIRA, Américo, «“Agora que estás no poleiro”. Fundamentos praxiológicos da política lusitana, segundo a obra *O conde de Abranhos*, de Eça de Queirós», Covilhã, Lusosofia, 2020, [http://www.lusosofia.net/textos/20200303-pereira\\_americo\\_2020\\_agora\\_que\\_estas\\_no\\_poleiro.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20200303-pereira_americo_2020_agora_que_estas_no_poleiro.pdf)

<sup>2</sup> EÇA DE QUEIROZ, *O mandarim*. Alves & C.<sup>a</sup>. *O Conde de Abranhos*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980, p. 291. Todas as citações são feitas a partir desta edição.





não como *mediação de serviço ao bem-comum*, mas como instrumento ético e político usado apenas para a exclusiva promoção do seu detentor. Para que se possa entender o que esta obra diz no que respeita à relação do ser humano com o poder e seu exercício, tem de se perceber que tudo se centra nisso que é simbolizado pela expressão «estar no poleiro».

Esta expressão surge mais vezes na obra, nomeadamente a pp. 331 e 343. Na primeira destas referências, encontramos uma fala da sogra de Alípio Abranhos, que, descontente com a tomada de posição do genro quanto às alianças partidárias, exclama:

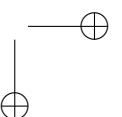
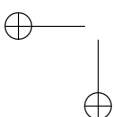
«Em lugar de estar aqui às moscas, podia agora muito bem estar no poleiro! É que temos ministério para anos.».

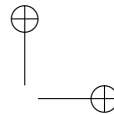
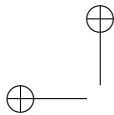
A segunda ocorre já perto do final do texto, quando, finalmente, Alípio atinge a posição administrativa de ministro, pela voz do Padre amigo da casa:

«Enfim, não é lá por dizer. Mas agora, estamos no *poleiro*! / Todos riram. / Quero dizer – acudiu – quando digo *nós*... os amigos sabem, é um costume que tenho. Sou tanto daquela família... Quero dizer, enfim, o nosso Alípio está no *poleiro*. / Então houve um momento de silêncio. Todos gozavam aquela ideia de que eles, os amigos, os íntimos, estavam no *poleiro*.»

De notar que estas três últimas citações do termo surgem, no próprio texto, em itálico, como se o Autor quisesse salientar a importância especial do termo que enfatiza: «poleiro».

Ora, lendo com atenção o texto, do ponto de vista que é o que aqui assumimos, relembramos, ético, político e antropológico, nada se consegue entender de fundamental nesta obra sem que se tenha em conta que a finalidade que move toda a narrativa em termos da sua essência é precisamente o «poleiro», isto é, o atingimento de uma posição política que capacite o seu possuidor com um determinado tipo de poder, que consiste em arbitrariamente administrar isso que recai sob a alçada administrativa de alguém, alçada administrativa pública e estatal, de modo a poder, a partir de tal acção, colher o máximo benefício pessoal, ainda que com prejuízo do bem, dos bens, que se administram e de cuja boa realidade se deveria cuidar. Ora, é esta e apenas esta última a boa arte, a sábia arte de governar.





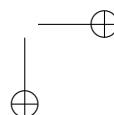
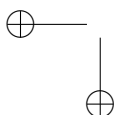
Veremos mais adiante que este tipo de acção se enquadra no que Platão longa e diamantinamente critica e denuncia como sendo a forma da tirania, no «Livro I», da sua *República*. De facto, esta obra de Eça de Queiroz corresponde à elaboração poética – em prosa – de um tratado sobre a corrupção da acção dos aspirantes *ao* e dos detentores *do* poder que constituem a oligarquia portuguesa, não uma oligarquia historicamente situada, mas uma oligarquia observada, analisada e exposta como *paradigmática*, isto é, modelar e perene. No entanto, com as devidas adaptações, é aplicável fora de fronteiras lusas, pelo que constitui um *tratado sobre a corrupção política universalmente aplicável*, bastando, para tal, apenas mudar os pormenores.

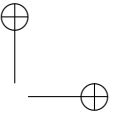
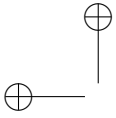
Este tratado, simbólico e paradigmático, mas teoricamente relevante, elaborado de evidente forma não escolar, assume-se externamente como uma narração supostamente histórica. Todavia, reafirma-se, não é de história que Eça aqui trata, mas de um paradigma de acção, da acção de um grupo de seres humanos pertencentes a um certo país, que usam tal país para seu máximo e exclusivo benefício, sacrificando o que é o direito próprio dos demais habitantes de tal país, agindo como se de uma relação biológica de parasitismo se tratasse.

Como é fácil verificar, Alípio Abranhos é o modelo ontológico, precisamente onto-antropológico, do parasita humano, cuja única razão de existência consiste em agir com o fito de se engrandecer individualmente, sacrificando o bem de terceiros, assim destruindo esse mesmo bem *como possibilidade*, possibilidade que é sempre e só própria de esse a quem se refere. Este é o modelo paradigmático do parasitismo político, de raiz ética.

Desde a *República*, de Platão – concorde-se ou não se concorde com o todo ou com parte dos pormenores da sua proposta concreta de solução para o governo da cidade –, que dispomos da noção de que *a existência de um governo se justifica apenas como serviço universal ao bem-comum*, sendo que o magistrado/governante é esse que *vive exclusivamente* para a promoção do bem da cidade *como um todo*, quer dizer, do bem *de cada um e de todos* os seus constituintes humanos, em concomitante acto: o melhor bem possível para todos a cada possível momento considerável.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> De facto, este sentido do melhor bem possível encontra-se como suposto metafísico fundamental na *Politeia* platónica: sem esta noção, nada pode fazer sentido na relação entre o absoluto do bem e o que dele participa, pois participa sempre segundo o melhor bem possível, que coincide com o próprio bem como dom de possibilidade. Assim também para a «polis»:





O governante que não obedecer a esta forma política fundamental é não apenas inútil à cidade, como lhe é verdadeiramente nocivo. Assim sendo, deixou de ser um real governante para passar a ser alguém que se transformou já em tirano ou que está na senda que a tal condição conduz. A razão é muito simples, em sua matriz teórica: se não promove o bem da cidade, ao não o fazer, impede que o bem possível da cidade se realize através da sua acção – precisamente *inacção*, dado que não existe – e, ocupando inutilmente a magistratura, impede que o bem possível da cidade possa ser nela introduzido através da acção de um outro magistrado que, precisamente, sirva o bem da cidade.

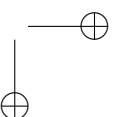
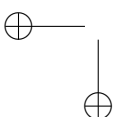
*Não pode haver real magistratura que não cure, que não cuide do bem da cidade.*

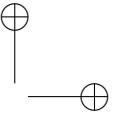
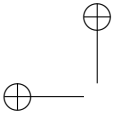
Não pode haver magistrados, activa ou passivamente nocivos, se se quiser que a cidade possa subsistir. Acontecendo a presença destes magistrados perniciosos, deve a cidade eliminar esta sua mesma presença da sede magistral com a maior celeridade, pois a sua substituição por outros magistrados agentes do bem-comum é a sua própria condição ética e ontológica – em acto – de possibilidade de sobrevivência e de, propriamente, *vida* política.

Dito de uma forma muito breve, para Platão – e, na realidade concreta, é exactamente o que se encontra, de forma indesmentível –, ninguém excepto esse que promove o bem-comum deve ser magistrado. Sem a magistratura correcta, ao modo da nave sem o piloto adequado, a cidade soçobra. A arte da navegação diz-se helenicamente «kybernetikes»; pilotar o navio diz-se «kybernein», isto é, «governar».

Apenas esse que sabe pilotar o navio pode ser seu mestre porque apenas esse sabe levar o navio a bom-porto. Não será simples coincidência que Eça, quando faz de Alípio Abranches ministro, o coloque precisamente na Marinha, âmbito por excelência dos que sabem governar navios. Não se afirma que haja qualquer influência, directa ou indirecta, entre Platão e Eça – até porque pen-

que é melhor, aceitar os ensinamentos do incómodo Sócrates, mesmo que pareçam desestabilizadores, ou matar o velho Mestre? Da escolha segue, com alguma eficácia de tipo mecânico, a consequência dessa escolha. Para que não se permaneça num nível demasiado abstracto ou remoto historicamente: que é melhor, combater Hitler, logo após a sua subida a Chanceler, em 1933 ou pouco depois, como Churchill queria, ou esperar para ver, como realmente se fez? O preço pago marcou a diferença na consequência – e aconteceu com uma mecanicidade que faz lembrar o que de pior havia no sentido fatalista das antigas tragédias (exceptuamos as *Euménides*, de Ésquilo, e o tríptico *Édipo rei*, *Édipo em Colono*, *Antígona*, de Sófocles).





samos que a história do pensamento não é confundível com uma doença como a gripe, *influenza* –, mas que ambos intuem que isso que faz de um governo um governo e não outra coisa qualquer é *a liturgia, o serviço magistral ao bem-comum*.

Precisemos: é este serviço, exclusivamente; e mais coisa nenhuma. Se não é para servir o bem-comum, não deve haver governo; se há governo, então, a sua existência justifica-se apenas e só como serviço ao bem-comum. O mais não conta fundamentalmente, embora possa contar como elemento integrante de uma boa história imaginada acerca da perversão do serviço ao bem-comum em serviço ao bem do tiranete, como esta que nos serve de literário substrato.

O que se disse acerca do governo, realidade geral, universal, mesmo, quando aplicada a uma determinada cidade – ainda que a cidade seja o mundo ou o próprio universo de toda a inteligência e vontade –, deve dizer-se do magistrado, no caso vertente, do «deputado» ou do «ministro», situações políticas – cargos – que Abranhos desempenha.

A magistratura, seja esta qual for, é sempre um serviço exclusivo ao bem-comum e o acesso à mesma é um acesso ao serviço ao bem-comum. O mais é politicamente fundamentalmente espúrio, se bem que possa constituir a quase totalidade da chamada acção política concreta.

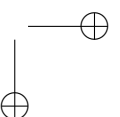
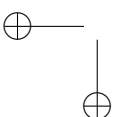
Ora, é exactamente o contraditório – não confundir com o «contrário», que é compossível – deste sentido litúrgico-político que encontramos na narrativa dedicada à vida do Conde de Abranhos – «Orador, Publicista, Estadista, Legislador e Filósofo»<sup>4</sup> –, pelo seu antigo secretário e actual biógrafo, «Z. Z.».

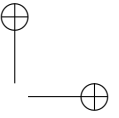
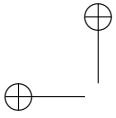
Logo na mesma «Carta» com que se abre a obra, sempre louvando as altíssimas qualidades humanas várias de seu biografado, Z. Z. mostra como o empenho de Abranhos pelo bem-comum se concretiza, no caso da citação que seguidamente apresentamos, relativamente ao trabalhador tipificado no «operário». Diz o sábio filósofo Abranhos:

«“Não podemos dar ao operário o pão na terra, mas obrigando-o a cultivar a fé, preparamos-lhe no Céu banquetes de Luz e de Bem-aventurança!»<sup>5</sup>

<sup>4</sup> «Carta à Exma. Sr.<sup>a</sup> Condessa d’Abranhos», in EÇA DE QUEIROZ, *O mandarim*. Alves & C.<sup>a</sup>. *O Conde de Abranhos*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980, p. 199.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 201.





Terminada esta citação da sábia voz do seu mestre, sublinha Z. Z.:

«E quem negará aí que não seja esta a verdadeira maneira de promover a felicidade das classes trabalhadoras?».<sup>6</sup>

Ver nesta passagem apenas mais um momento de soberba ironia de Eça é muito pouco. Não ver nele senão um afloramento, ainda irónico, de um pensador influenciado pelas doutrinas de tipo social e socialista é, ainda, muito pouco.

Do que aqui se trata é – tendo como pano de fundo político e ético, este como origem profunda do primeiro, a questão do bem-comum – do modo como a oligarquia que detém o poder sob a forma da magistratura, das magistraturas, a legislativa, a executiva e a judicial, actua, quando é esse mesmo bem-comum que está em causa.

Não se esgota, pois nem em fina ironia nem em novidade doutrinal política, sócio-política, este trecho que Eça tão bem insere nesta carta ficcionada do biógrafo de Abranhos à segunda Mulher do portentoso estadista.

É uma radical denúncia ética e política que aqui encontramos, que atinge profundidades antropológicas, uma vez que o que implica como acção ética e política interessa as profundidades ontológicas dos seres que afecta.

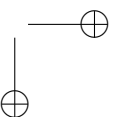
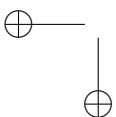
Como?

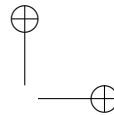
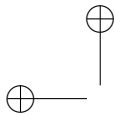
Eça o diz, sob a capa da boçalidade ético-política das palavras de Z. Z. referidas à acção atribuída a Alípio: nega-se o pão na terra ao trabalhador, substitui-se a manducação do pão – manducação que, assim, não há – pelo cultivo da fé, o que prepara, deste modo e com a ajuda dos magistrados, uma abundância celestial de Luz e de Bem-aventurança. Nem no Céu o operário terá acesso ao pão: aí, há-de comer e beber luz e felicidade.

Ora, para todos os efeitos que se queira propor, não nos devemos esquecer de que toda esta narrativa e a situação real, concreta, que quer anedoticamente simbolizar, funcionam, e funcionam apenas, sobre um pano de fundo cultural cristão, mais ou menos pervertido (o que está aqui também fundamentalmente em causa). Não é preciso ser-se erudito em coisas cristãs para se saber – e a geração de Eça sabia-o – que o pão desempenha um papel simbólico de tal modo fundamental neste ambiente cultural que é parte importantíssima na

---

<sup>6</sup> *Ibidem.*





própria oração que o fundador do cristianismo deixou como legado directo seu aos seus possíveis seguidores, a oração do «Pai-nosso».

Uma das principais invocações a tal «Pai» é no sentido propiciatório do acesso precisamente ao «pão». O pão, em ambiente cristão, que, se é ainda o de Eça e da sua geração, é, sobretudo o do Alípio retratado neste texto, é algo de absolutamente fundamental na relação do ser humano com Deus e de cada ser humano com o outro ser humano.

Segundo a oração, a cada dia corresponde, tem de corresponder, um pão nosso. Acresce que o pão não é «um pão qualquer», é «nosso». Esta atribuição de posse diz da realidade da relação do ser humano com o pão como quem proclama – e é o próprio Cristo quem o faz – que este pão é, por natureza própria, direito inalienável do «nós». Independentemente de tudo, a criatura humana tem direito, por ser, apenas por ser, ao pão, que, ainda que venha de Deus, o Pai, não é de Deus, o Pai – que até não come pão –, mas, *nosso*.

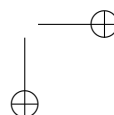
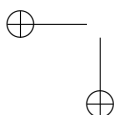
Não significa este pão algo como um direito inato à preguiça alimentada por Deus, mas o direito que a criatura humana tem ao sustento, ao seu provimento. Funciona como algo de analogável ao que é a «energia de activação» numa reacção química; ou, biologicamente, ao substrato químico cuja presença é necessária para que a vida possa prover à sua própria subsistência. Sem esse mínimo que é o «pão nosso de cada dia», nem sequer há forças para, como se diz e bem, «ganhar a vida». *O pão é sinónimo de possibilidade de vida*; a sua ausência é sinónimo não de possibilidade de morte, mas de real morte.

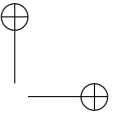
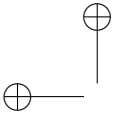
*É o direito próprio e inalienável à vida, ao ser, que o «pão nosso de cada dia» representa.*

A dimensão total própria deste pão ultrapassa, assim, as dimensões que já invocámos, ética, política, mesmo antropológica em sentido mais superficial, para assumir a radicalidade de uma dimensão ontológica, onto-antropológica.

O pão é o símbolo transcendental, isto é, universal e necessário, da *possibilidade humana*, em sentido ontológico de «possibilidade de o ser humano ser».

Retirar este pão é retirar este direito, o que significa condenar quem assim fica, sem pão, a *não poder ser*. Isso Deus nunca faz. Não só nunca faz, como manda que lhe lembrem que o não faça, no próprio «Pai nosso». Isso, esta retirada do pão, este roubo – pois é violenta tal retirada – do pão, Alí-





pio Abranhos julga-se, arrogantemente, na condição de não só poder, mas de dever fazer.

Ora, esta posição não é apenas simbolicamente a de um ficcionado Alípio, que, ficcionado, nunca existiu, mas de todos os que existiram e existem e a quem o Abranhos representa. Não é de uma historieta que Eça se ocupa, mas de uma grande questão. Que questão é essa? Que está em causa aqui, nesta obra, que esta frase do Conde simboliza?

Está em causa algo cuja função antropológica definidora do que é ontologicamente humano relativamente ao que *não é ontologicamente humano* é muito antiga: «*comer pão*» *distingue os seres humanos das bestas*. É propriamente humano o ente que come pão; o ente que não come pão é bestial, quer dizer, é não-humano.

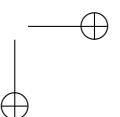
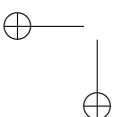
Encontramos logo esta distinção onto-antropológica e política no primeiríssimo texto de que dispomos em que a humanidade surge como realidade capaz de se assumir como própria e exactamente humana, a famosa *Epopéia de Gilgamesh*, na cena em que Enkidu, o monstro criado pelos deuses para confrontar o tirano, Gilgamesh, depois de ser civilizado através do contacto íntimo feroso e prolongado com a mulher, já se manifesta não como o monstro que fora, mas como o homem que é, porque, entre outras actividades, come pão.

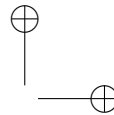
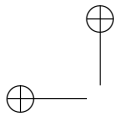
Se bem que facticamente se possa dar pão a comer a seres não-humanos e alguns o comam, o pão, porque é manufactura humana, isto é, porque é cultura e cultura que alimenta – o símbolo é poderoso –, representa, significa, simboliza a condição propriamente humana, a do ser que come o pão *que cultivou*; o único também que pode dar a outros seres desse mesmo pão.

Estar fora dos que comem pão, é estar fora da humanidade, repete-se, dada a importância que tal evidência assume.

Ora, a simples frase que Z. Z. profere na carta como sendo da lavra de Abranhos opera esta *divisão ontológica*, onto-antropológica, entre os que são os verdadeiros seres humanos, os que, como ele, comem pão, e os que não são verdadeiramente humanos, os ditos «operários», condenados, por causa da sua não-humanidade, a viver de fé e de esperança na luz celeste. E só.

Tratando-se de anjos, a proposta seria interessante, mas os tais «operários» são entes com dimensão corporal e correspondentes necessidades. Note-se que o pão nunca é apenas símbolo de necessidades de tipo dito físico, mas assume valência de alimento completo, apropriado para corpo e espírito. Aliás,





o pão é talvez a melhor imagem, verdadeira metáfora literal única, para a pessoa, pois incarna a materialidade da farinha e da água bem como a espiritualidade do acto que as mistura, a que acresce ainda o acto integrado do fermentar, que envolve ambas as dimensões. Não será por capricho cultural que se comunga em pão isso a que o nosso povo chama «o corpo de Deus».

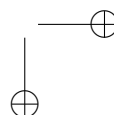
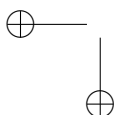
A divisão onto-antropológica operada nesta simples e aparentemente inocente frase de Alípio tem um gravíssimo alcance político. É sobre ela – vestusta, muito para lá da antiguidade do Conde – que se baseia todo o tristemente universalizado sentido antropocêntrico e etnocêntrico, que assume níveis políticos vários, mais ou menos profundos, mais ou menos largos. A concretização terá sido alcançada – para quem escreve estas linhas, foi-o mesmo – com a separação onto-antropológica operada por Hitler entre os que elegeu como humanos e todos os outros. Sabemos o terrível preço que tal divisão onto-antropológica com consequências políticas teve.

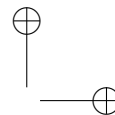
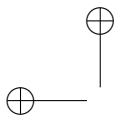
Ora, é neste mesmo horizonte paradigmático em termos de definição da ontologia humana, com suas consequências éticas sobre o modo como a acção ganha nascimento na interioridade de cada ser humano, e políticas, no modo como os seres humanos se relacionam, que o nosso Alípio Abranches funciona, precisamente, em termos éticos e políticos.

Que significado tem, então, para o magnífico Conde, a frase que o seu amantíssimo biógrafo lhe atribui?

A resposta cabal a esta questão encontra-se lendo a obra como um todo, em que Eça traça lenta e saboreadamente aquilo que é, no concreto da narração literária, o retrato de Alípio Abranches, mas que é, também, *como exercício de reflexão ética e política*, o quadro paradigmático do que é ser membro da oligarquia lusitana, portuguesa. Não pomos, propositadamente, qualquer restrição cronológica, pois não se trata de um paradigma situado no tempo, antes de um modelo permanente de acção política da oligarquia portuguesa. Bastará mudar, no concreto da aplicação do paradigma teórico à prática e pragmática situadas, datas e nomes.

Vamos por partes: «não podemos dar ao operário o pão na terra». Porquê? Há, assim, tão pouco pão na terra de modo que não seja possível dar dele ao operário? O que encontramos aqui, para lá de todas as possíveis, mas indesejáveis, considerações ideológicas, é a questão da repartição da riqueza e da riqueza produzida, pois não se trata de dividir naturalmente seja o que for seja com quem for, mas *de repartir o pão, de partilhar o pão* – coisa não





natural – *com o operário*, também ele «coisa» não natural<sup>7</sup> e que, no exemplo em causa, é quem operacionaliza a produção do pão – é ele quem produz, cria, o pão – ou nem «operário» seria, nem sequer mereceria o nome de «operário».

Note-se que não se está a cair na tolice ideológica de opor, aqui – Alípio, esse, sim, fá-lo –, o «santo operário» ao «demónio não-operário». Um membro de uma elite que não fosse uma oligarquia, porque saberia e aceitaria as consequências de saber que há uma ligação necessária entre o operário e o pão, imediatamente repartiria o fruto da operação do operário *com o operário*. Ao fazê-lo, estaria *verdadeiramente a governar*, isto é, a operar ao modo de um verdadeiro governante, que é, lembremos, esse que veste a metáfora do bom piloto de navio; estaria, também ele, a ser «operário» e a merecer o seu pão, porque também o produzira.

Não se deve a um tonto ideólogo qualquer o sentido de que a riqueza só é merecida como posse por quem a use em favor do bem-comum. Esta posição é de santo Agostinho<sup>8</sup> e é muito clara. Não só se pode como se deve dar o pão ao operário porque, sem o pão, não pode continuar a ser operário, isto é, a trabalhar para o bem-comum. Pela mesma razão, se o governante for digno do nome que ostenta formalmente, torna-se operário do mesmo bem-comum e tem direito ao pão, não porque o ganhou, mas porque precisa dele para poder ser operário.

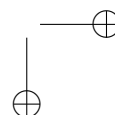
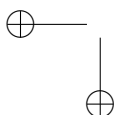
O pão não é uma recompensa, como habitualmente se pensa, mas uma *condição de possibilidade de ser* e de se ser politicamente, isto é, em possível comunidade.

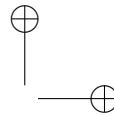
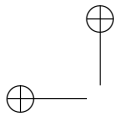
Percebe-se melhor, deste modo, o significado profundo da negação do dom do pão ao «operário»: *é a impossibilitação da continuidade da operação no sentido do bem-comum*.

Então, como ficar surpreendido se desta estratégia política geral surgir uma sistemática acção política geral fraca? Não havendo a necessária – e também suficiente – distribuição dos bens pelas pessoas que constroem a cidade como pode haver uma cidade bem construída? Relembre-se que o invocado Agostinho de Hipona dedica uma das maiores obras filosófico-teológicas de sempre precisamente à análise dos males e bens da cidade, com o fito de pro-

<sup>7</sup> Não é «coisa», porque é um ser humano; não é «natural», porque, sendo humano, é ente de cultura, contrapartida única da «natureza», por definição não-natural.

<sup>8</sup> Sermões 15A e 50.





por uma «cidade de Deus», cidade do amor, isto é, da sábia partilha integral do pão, de todas as formas de «pão».

No concreto da acção, para o concreto da acção, Alípio propõe que se prive quem constrói grande parte do bem-comum do acesso ao que de melhor esse bem-comum tem.

O bem, isso que o pão simboliza, na relação com o bem, está reservado para ele e para quem ele, Alípio, quer, isto é, como coisa própria para um tirano ou para um super-oligarca e seus companheiros de oligarquia.

Ora, é exactamente isto que a politicamente pertinente Tia e os socialmente impertinentes frequentadores da sua casa bem percebem quando invocam a excelsa figura política do «poleiro».

O poleiro significa *o acesso especial ao «pão»*.

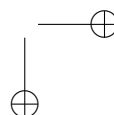
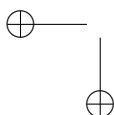
No entanto, como é especial, sem que quem acede a tal especialidade tenha feito algo de especial que tal acesso mereça, isso significa que o pão que estes medíocres aspirantes a oligarcas esperam receber não lhes compete, deve, antes, competir a um qualquer dos tais «operários». Se assim for, o bem que tais oportunistas políticos recebem é *roubado* – pois trata-se de um acto de violência – a alguém que tem ontológico direito sobre ele, relembramos não porque em relação de recompensa, mas porque em relação de possibilitação ontológica.

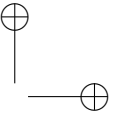
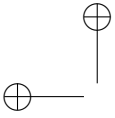
O que, para os candidatos a oligarcas, é um abuso, para os que são indevidamente alienados de tal bem é um instrumento.

Todavia, o que os Alípios e seus sequazes deste mundo não percebem é que, ao alienarem o bem desse a quem pertence como possibilidade para o dar a um outro a quem não pertence como possibilidade, estão a eliminar a possibilidade de maior bem, precisamente esse que quem foi espoliado criaria se não fosse espoliado.

A acção de homens como Alípio, ao recusar o pão ao «operário», entra num caminho de justiça poética, em que, por meio de tal acção, eles próprios produzem o movimento que os vai arruinar porque eles primeiro arruinaram esses de que dependem para ser o que são, como, aliás, sucede sempre, em poética 'justiça', em biologia, aos parasitas que levaram a sua acção ao extremo.

O que Eça nos dá aqui é uma chave de leitura universal, a partir do ponto de vista da administração da riqueza, da acção dos oligarcas portugueses. Basta aplicar. Faz mais do que isso: fornece um instrumento extraordinário





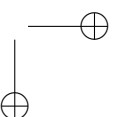
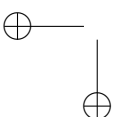
para separar o trigo do joio no que diz respeito à grandeza quer humana quer política dos que tiveram altas responsabilidades em Portugal. Serão mesmo todos meros oligarcas? Os que pensam e agem como Alípio, sim. Porém, que dizer, por exemplo, de um São Nuno Álvares Pereira, esse mesmo que, riquíssimo, se despegou dos bens, do poder e acabou como comum frade? Também é um oligarca? Examine-se mesmo cada uma das figuras pátrias mais importantes através deste crivo: que nova história de Portugal se nos apresenta? A haver «heróis do mar» e «nobre povo», tal não é certamente por decreto.

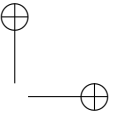
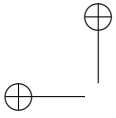
Prossegue a profunda afirmação doutrinal do excelso Conde com «mas obrigando-o a cultivar a fé». Esta afirmação é aberrante em termos antropológicos: se há algo de natural no ser humano, pela positiva ou pela negativa, é a fé. Se esta é considerada teologalmente como um dom não é por capricho doutrinal, mas porque se reconhece que a sua presença ou ausência em alguém é um dom, eventualmente o resultado de uma resposta diferenciada a um dom universal.

A fé não é coisa que se obrigue ou coisa a que se obrigue. Pensá-lo é, imediatamente, um acto de tirania. Neste âmbito, tirano é esse que pense que pode chegar junto de alguém e ordenar, com eficácia, a esse alguém, que tenha fé. Tirano até talvez porque ele próprio é tiranizado pela paixão da estupidez que o domina na forma da ilusão de que pode conseguir mais do que dar tal ordem, ou, o que é equivalente em termos de resultados, pensar que uma ordem sua, apenas porque é uma ordem sua, tem alguma necessária eficácia.

No entanto, fruto ou não de uma ilusão, o que Alípio afirma corresponde a um enunciado que decorre de e procura implementar uma estratégia de poder, na sequência da negação do acesso do «operário» ao pão. A estratégia consiste em substituir o pão, a cujo acesso se interdita o «operário», pela fé. Saliente-se que a estratégia de manutenção do poder no âmbito geral só funciona integralmente, isto é, para que se possa recusar o pão a quem dele necessita, há que, primeiro, logicamente, e concomitantemente, de facto, obrigar essa pessoa a aceitar trocar o pão pela fé.

Não se trata – aqui, toca-se o ápice do cinismo ético e político – sequer de fé em vir a ter pão; apenas de fé numa vida, numa actualidade melhor, mas na forma de «Luz» e de «bem-aventurança», isto é, remete-se a resolução satisfatória da questão do acesso à riqueza para o próprio Deus: “tens fome?: – tem fé em Deus que ele te encherá da sua divina Luz, mas no céu, não aqui;





aqui, mandamos nós e nós não damos pão e não podemos dar Luz, porque isso é mister divino.”.

É também razoavelmente evidente que, ao negar o pão ao criador ou co-criador da riqueza mundana, se está a diminuir não apenas a capacidade geral deste, mas, nesta, a sua capacidade de agir ou reagir contra quem assim contra ele procede. Ora, neste preciso ponto, a obrigatoriedade da fé, não como adesão cordial a um bem transcendente, mas como adesão ao que a oligarquia manda, funciona como elemento alienante do espoliado relativamente ao seu fim próprio: ao gastar-se na adesão ao ídolo proposto pela oligarquia, o ser humano sem pão perde a energia necessária para poder ir buscar o pão que lhe é devido, caso perceba que lhe é devido.

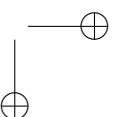
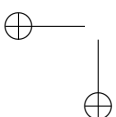
Por outro lado, ainda, o falso objecto da fé, ao ocupar a inteligência do crente involuntário, não lhe permite ocupar tal inteligência quer com intuições perigosas para a oligarquia – como a que o leve a pensar que o pão é, afinal, em boa parte, também seu – quer com o objecto possível próprio da e para uma fé merecedora de tal nome, fé que não é obrigatória, mas, mesmo como dom, depende da intuição de um bem em que se possa acreditar, e que *mereça* ser acreditado como tal.

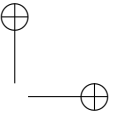
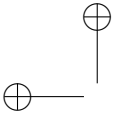
O que Eça nos oferta neste ponto é um instrumento de análise que ultrapassa o próprio sentido marxiano da religião como «ópio do povo», uma vez que acrescenta à alienação trans-materialista proposta por Marx, uma necessária obrigatoriedade universal: não é um *dado* social, é uma *imposição política*.

Observe-se que as grandes tiranias optam sempre pela forma que Eça anuncia e denuncia. Podemos encontrar exemplos nas formas variadas, mas, nisto, convergentes, do fascismo italiano, do soviétismo, do nazismo, da dedicação dos súbditos nipónicos ao imperador Hiroito, por exemplo.

Por fim, não passamos em claro o modo profundamente desumano como a declaração é feita em seu todo: estes seres, que não são entes verdadeiramente humanos, tanto monta que morram à fome ou que vão ser felizes para outro mundo; o resultado é indiferente e irrelevante, desde que cumpram a sua função ancilar, que se esgota na produção de bem para os oligarcas.

Esta é exactamente a atitude de Hitler perante os que desconsidera em sua humanidade, destinados a servir como mera função do bem dos verdadeiramente humanos, até terem utilidade, até poderem ser substituídos por máquinas, *desumanamente limpas e puras*.





Perguntamo-nos se não é este o ambiente sociológico, político, ético, antropológico em que se vive em nossa contemporaneidade. E respondemos; é, sim; nunca como agora a humanidade viveu em tão grande número esta precisa negação do acesso ao pão necessário; nunca se esteve tão próximo de se substituir os incómodos «operários» sem direito a pão, ‘coisas não-humanas’, por máquinas – o processo já aí está.

A este propósito, lembramos a obra fílmica de Spielberg, *Artificial intelligence*, em que este Autor muito claramente profetiza a extinção de uma humanidade degradada, que é substituída por máquinas aparentemente, isto é, manifestamente para nós, impecáveis.

Trazemos, de novo, à colação a frase que serve de símbolo paradigmático para o motor da acção de Alípio, lusitanamente nobilíssimo Conde de Abranhos:

«“Não podemos dar ao operário o pão na terra, mas obrigando-o a cultivar a fé, preparamos-lhe no Céu banquetes de Luz e de Bem-aventurança!».

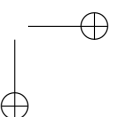
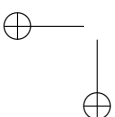
Tal frase foi dita não descuidadamente como peça de vocábico devaneio em ébria tertúlia de amigos – ainda assim, seria significativa, porque diz o que diz –, mas, segundo nos esclarece o relato do biógrafo Z. Z., «[...] aquele que um dia exclamara na Câmara dos Deputados (sessão de 15 de Agosto, “Diário do Governo”, nº 2758 [segue-se a citação])».<sup>9</sup>

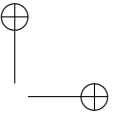
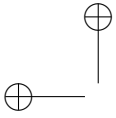
Este sentido para a acção política incarna em vários dos episódios narrados na memória biográfica escrita pelo seu fiel secretário.

No que diz respeito à questão do pão e do que significa em termos de desconsideração onto-antropológica dos seres humanos apanhados concretamente pela teia da sua aplicação prática-pragmática, podemos destacar a posição do biografado relativa à pobreza, ao «pauperismo», como surge na letra do texto. Na verdade, não se trata tanto de «pobreza» quanto de «miséria», da mesma miséria com a qual o Jacinto venturoso de *A cidade e as serras* se vai deparar em suas próprias terras e a que vai dar solução racional e eficaz, logo, propriamente humana. Não é o caso de Alípio, que propõe o isolamento do pobre, em instituição chamada «Recolhimentos do trabalho».<sup>10</sup>

<sup>9</sup> EÇA DE QUEIROZ, *O mandarim*. Alves & C.ª. *O Conde de Abranhos*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980, p. 201.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 219. De notar o tipo de linguagem marcadamente trabalhada para mascarar





Temos de nos lembrar de que Alípio era filho de gente pobre, não miserável, mas incapaz de lhe ter dado acesso ao mundo político em que se movimenta e de que se vai tornar modelo.<sup>11</sup>

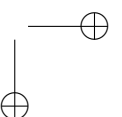
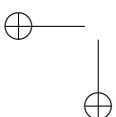
Diz o biógrafo, a propósito da imensamente meritória instituição proposta pelo seu mentor:

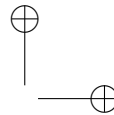
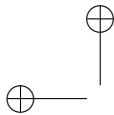
«Em nenhuma legislação humana conheço instituição tão justa, tão eficaz, tão profundamente cristã, tão beneficentemente social. É mesmo muito preferível ao *Work-House* inglês: ali o pobre conserva uma soma de independência que lhe faz supor a existência de uma soma de direitos: considera-se ainda um cidadão, tem pretensões ao respeito, à igualdade, à consideração: desobedece, revolta-se, foge do *Work-House*, recai no deboche, na fome, na desordem, no vício. Aqui não: o pobre fica prisioneiro da caridade! Perde o direito de ter fome. E as classes dirigentes, tendo a certeza de que os seus pobres lá estão, bem aferrolhados, com uma razoável enxerga e um caldo diário, podem dormir descansadas, sem receio de perturbações da ordem ou de revoltas do pauperismo.»

Antes de mais, fazemos notar que o que Eça aqui escreve sobre a magnífica instituição proposta por Abranhos irá ser encontrado com uma precisão de grande proximidade nos campos de concentração, vários, de vários países, mas, sobretudo, nos campos de concentração e de extermínio nazis. Sem que cometamos algo como uma ilusão retrospectiva, deparamo-nos neste texto de

a fealdade substantiva de isso que designa. Faz lembrar os termos que os nazis usavam para disfarçar formalmente a burocracia que conduziu à banal matança dos «indesejados», não assassinados, mas «transportados», do mundo para o nada ou para o 'outro mundo'. Todavia, lembra também a linguagem que as oligarquias hodiernas empregam, com larga aceitação na comunicação social e mesmo nas ciências humanas, servas ideológicas de senhores que não hesitarão em as sacrificar quando já delas não necessitarem.

<sup>11</sup> De notar que neste caso de Alípio, paradigmático de muitos modos, o chamado «elevador social» funcionou perfeitamente, elevando, através da educação universitária, o filho de gente pobre, mas fundamentalmente honesta, até ao topo da oligarquia política, em que é excelente exemplo de alguém 'rico', mas medularmente desonesto. Noções como a deste 'elevador' são reveladoras da ambiguidade de mecanismos sociais sem que neles esteja imbricado o sentido do bem-comum: pode elevar-se qualquer coisa com forma humana até aos píncaros da humana bestialidade.





Eça com uma descrição que se pode aplicar, senão a Treblinka em total sobreposição, pelo menos aos campos em que havia possibilidade de sobrevivência a troco de trabalho. Para cúmulo, em alguns destes campos, o caldo diário, embora sempre péssimo, acontecia com maior generosidade, pois era dado mais do que uma vez por dia.

Esta última observação dá a dimensão real da maldade política da medida institucional proposta por Abranhos e das consequências onto-antropológicas de tal medida decorrentes.

Ora, isto sucedeu porque o santo Conde tinha os pobres em condição ontológica infra-humana. Tal conclusão decorre do modo como supostamente seriam politicamente tratados: *deixam de poder pensar que são sujeito de direitos*. Ora, um ser humano sem direitos próprios irredutíveis não é um ser humano. O que Alípio faz é negar a humanidade a esses que considera como sendo «pobres».

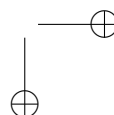
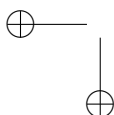
A radical estupidez ética, política e antropológica de Alípio transforma-o num tirano, pois tirano é precisamente esse que nega a humanidade dos que tiraniza.

As expressões que Eça encontra para simbolicamente definir esta maldade ético-política com consequências onto-antropológicas são genialmente significativas: «Aqui não: o pobre fica prisioneiro da caridade! Perde o direito de ter fome.».

Pense-se bem no que é dito, e pense-se no que significa a «caridade» em seu sentido teológico-cristológico como amor de dádiva absoluta, por isso criadora, como liturgia ao bem de terceiros, sem comércio associado. Pense-se em tal e associe-se isso a uma prisão.

Não é apenas a estranheza do oximoro que se revela, é a absoluta ilogicidade da subversão de todos os princípios de humanidade: então, a caridade, que é símbolo da suprema liberdade – por isso é criadora, repetimos –, passa a ser carcereira? Esta posição pode apenas ser caracterizada como diabólica, em seu sentido mais profundo de ruptura com o sentido possível de possível bondade do real.

Abranhos revela-se não como um burguês falsamente beato, medíocre e inofensivo, mas como uma sinistra figura que se lembra de algo que, popularmente dito, “não lembraria ao diabo”. Abranhos define paradigmaticamente o que se pode chamar diabolismo em termos de práxis e pragmática política. Porém, sendo paradigma, o que se define neste retrato que Eça pinta não é uma



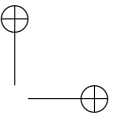
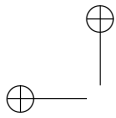


figura romanesca hiperbolizada, mas isso que é modelarmente o que se encontra de pior no modo de fazer política em Portugal e, como se viu através do sentido transcultural dos campos de concentração modelarmente descritos em seus princípios pelo biógrafo, em todo o lado em que o governo é exercido por oligarquias. Infelizmente, a humanidade nunca conheceu senão oligarquias, mais ou menos eficientes no modo como parasitam os «seus pobres».

Esta obra não é, assim, uma sátira social mais ou menos chistosa, mas um ensaio profundo acerca do modo tirânico de os oligarcas exercerem o poder como parasitas que tudo retiram, salvo o «caldo diário», aos que supostamente governam. No entanto, não é menos verdade que este texto retrata as sucessivas oligarquias que “imperam” sobre Portugal: o cosmopolita Eça sabe bem qual é o seu modelo político próximo.

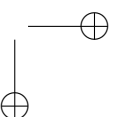
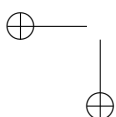
«Perde o direito de ter fome.»: esta expressão é inqualificável; e com isto esgotamos a sua qualificabilidade, mas não o seu sentido.

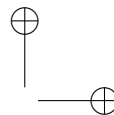
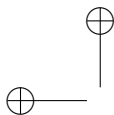
Sem que qualquer influência tenha de haver, esta frase situa-nos imediatamente ao nível semântico, onto-antropo-semântico de um *Livro de Job*, em que o que está em causa é *o direito fundamental a ser*, a ser-se. Perder o direito a ter fome, não é ter o pão garantido – ou o caldo, dado que não se pode dar pão ao pobre –, mas *não ter direito a sentir* – a fome sente-se e é dos sentimentos mais fortes que existem – *isso que marca a presença no ser na forma negativa da ausência de sustento para esse mesmo ser*, isto é, perde-se o direito a poder ser, ainda que na forma única de carência.

Ultrapassa-se a dimensão de imperfeição humana ou de perfeição humana em teste de perfeição – Job –, quer dizer, de uma situação ontológica precária, mas aperfeiçoável, porque é sustentável, dado que é possível sentir-se fome, símbolo da imperfeição e porta para a perfeição, essa que, precisamente, pode vir através do matar a fome com pão. Ora, para Alípio, não se dá, não se deve dar, pão aos pobres.

A maldade de Alípio está para cá de toda a misericórdia; prostitui a caridade em carcereira; faz do caldo o preço de uma vida que mais não é do que a redução da pessoa a um, na expressão que tomamos de Pessoa, «cadáver adiado»,<sup>12</sup> que nem sequer pode procriar.

<sup>12</sup> PESSOA Fernando, *Mensagem*, Lisboa, Ática, 1979, Poema «D. Sebastião. Rei de Portugal», p. 42.





Este trecho e alguns parágrafos que o antecedem mereceriam um comentário mais vasto e aprofundado, o que aqui não tem cabimento. No entanto, para que se perceba bem o alcance da degradação onto-antropológica, ética e política que o Conde de Abranhos significa, avançamos um pouco mais no próprio texto de Eça, apenas umas breves linhas mais adiante na narrativa. Reza esta assim:

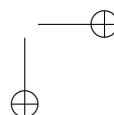
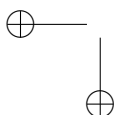
«Foi esta instintiva repulsão pela pobreza, pelas maneiras rudes, pelas instalações incómodas, que impediu Alípio, desde que gozava na quinta dos Miguéis as vantagens da educação e os regalos da riqueza, de visitar amiúde a casa modesta de seus pais. É, porém, uma calúnia dizer-se – como o disseram certos panfletos indecorosos – que o Conde, já rico, já ministro, *renegara a sua família.*».<sup>13</sup>

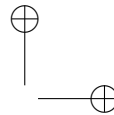
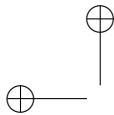
O trecho dispensa comentário. Este renegar a família transcendentaliza-se a todos os que são pela família representados: pessoas que, muitas delas, porque não são como Abranhos, vivem uma vida obscura, procurando sobreviver honestamente, assim procurando e conseguindo o seu parco bem, mas, concomitantemente, tendo de dar parte do proveito de tão obscuro labor para sustento de quem, como Alípio, antropológicamente os desconsidera, tem nojo deles. Mais uma vez, é o carácter parasítico do oligarca e do tirano que aqui se manifesta pela rigorosa pena de Eça.

Nada revela melhor este carácter de parasita da acção que Abranhos exemplifica do que o modo como trata os pais. Depois de explicar detalhadamente os pormenores do embaraço político da relação com tais infaustos pais, o biógrafo conclui:

«[...] não fosse um homem público, poderia sacrificar-se a essa companhia plebeia. Mas como Estadista, a presença na sua casa daquele pai de feição reles, a comer arroz com a faca, a escabichar os dentes com as unhas, a perguntar às senhoras – *então como vai essa bizzarria?* – com o seu catarro, cuja expectoração

<sup>13</sup> EÇA DE QUEIROZ, *O mandarim*. Alves & C.<sup>a</sup>. *O Conde de Abranhos*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980, pp. 220-221.





perpétua era repulsiva, só serviria para diminuir a autoridade moral do Conde e o prestígio do seu talento.»<sup>14</sup>

Estava em causa a possibilidade de os pais irem viver com tão augusto filho. Pela resposta do pai, percebe-se que o sumo da posição de Alípio tinha transpirado para o conhecimento do pai, que lhe responde: «Que meu filho jante na sala e me faça jantar na cozinha, não! Continua a ser Abranhos deputado, que eu continuarei a ser Abranhos alfaiate. Mas nem por isso deixo de ser tão homem de bem como tu.»<sup>15</sup>

Engana-se rotundamente o pai Abranhos: ele próprio é um homem de bem, um homem pobre e de bem; o filho é um homem rico – ou que se considera como tal –, mas é uma besta, ética e politicamente; antropológicamente, também.

Vai ainda mais fundo na compreensão da coisa política este trecho queirosiano, pois nele podemos encontrar a matriz do que foi e continua a ser a razão da distância política entre a oligarquia e esses a quem parasita. Quando o pai diz que continue a ser Abranhos deputado que ele, pai, continua a ser Abranhos alfaiate, o que se marca não é uma distância sociológica ou sócio-económica, mas uma distanciação, uma verdadeira separação ontológica, onto-antropológica.

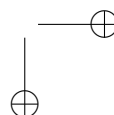
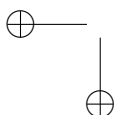
O pai percebe que a situação em que se encontra relativamente ao filho é análoga à de um prisioneiro relativamente aos que estão livres fora da prisão. Na realidade, o programa de segregação antropológica que Abranhos conde propugnava, afinal, já existe na distância entre o pai catarroso, que fica condenado a não sair da cozinha, e o filho, que tem honras de sala.

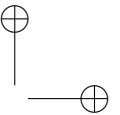
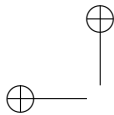
O texto de Eça continua com a exposição pormenorizada das razões pelas quais o heróico Conde persiste em renegar tão vil gente, de que estranhamente tem origem. Não podemos aqui proceder à merecida exploração semântica de tal texto. No entanto, a conclusão, verdadeiramente trágica, que Alípio retira da sua infausta relação com tal pai encontra-se sintetizada nesta esclarecedora frase condal: «Ai, Zagalo – disse-me o Conde abraçando-me – o maior erro da minha vida foi nascer de semelhante pai!»<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 223.





Do ponto de vista do absoluto de poder que o tirano ou o tirano falhado que é sempre o oligarca, que poderia haver de mais poderoso do que, mesmo ainda antes de ser, poder escolher de forma absoluta o modo como se ser? Poder escolher o pai, que espantosa detenção de poder.

Todavia, este desejo profundamente estúpido pela absoluta falta de lógica que carrega, é o símbolo mais forte de isso que movimenta o tirano, a saber, uma profundíssima falta de inteligência no que diz respeito à relação com o real. O tirano, o Abranhos, é sempre fundamentalmente estúpido, porque, perante o melhor possível da realidade, prefere sempre não o melhor possível em absoluto – que pode não ser o melhor possível para si do ponto de vista do seu egoísmo –, mas, exactamente, prefere o melhor para si, independente do mais. É este o fundamento de toda a tirania, fundamento antropológico alicerçado na estupidez do indivíduo humano.

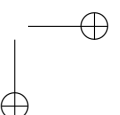
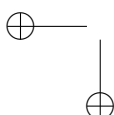
Pior do que ser mau, Alípio é estúpido, da estupidez própria dos ditos «es-pertos», tipo muito comum e muito apreciado na sociedade portuguesa, mas globalmente difundido no humano mundo. Por antítese, lembre-se a relação do velho Sócrates de Atenas, o homem inteligente e que cura do bem da cidade como um todo, com esses que o vão denunciar por ateísmo, espertos em defender o seu bem próprio, não percebendo que este nunca anda só e que precisa do bem de todos para sequer poder ser bem de alguns. É meditando sobre esta relação, seus pressupostos e consequências, que Platão vai elaborar a doutrina do bem-comum, único capaz de perenificar a cidade e sem o qual a cidade, mais cedo ou mais tarde, morre, por suicídio, lento ou lesto.

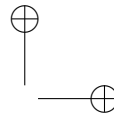
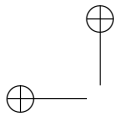
Mudemos de cena, para um ambiente muito diferente, politicamente, que não eticamente, dado que o mesmo Alípio que agiu deste modo contra seu pai, age sempre de modo matriciado em tal acção.

Num clima ético e político que faz lembrar a posição teórica de Bernard Mandeville,<sup>17</sup> diz o mui rigoroso biógrafo: «Todo o homem tem vícios, ou paixões, ou gostos perversos, mas o seu dever é escondê-los e mostrar-se apenas aos seus semelhantes como um ser regrado e bem equilibrado.»<sup>18</sup> O texto prossegue com o detalhe exemplificativo relativo ao consumo oculto,

<sup>17</sup> Para uma breve, mas excelente apresentação do pensamento deste médico holandês (1670-1732), ver o capítulo que lhe é dedicado na obra CAILLÉ André, LAZZERI Christian, SENEL-LART Michel, *História crítica da filosofia moral e política*, Lisboa, Verbo, 2005, pp. 425-430.

<sup>18</sup> EÇA DE QUEIROZ, *O mandarim*. Alves & C.<sup>a</sup>. *O Conde de Abranhos*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980, p. 230.





logo, sem «sem escrúpulos, depois de satisfeito o dever»<sup>19</sup> de genebra. A isto designa o justo biógrafo como «Tocante exemplo de respeito pessoal e de submissão à decência.»<sup>20</sup>

Antes de passarmos ao exemplo que melhor marca o modelo verdadeiramente paradigmático da acção de Alípio – que é o modelo de todos os oligarcas, isto é, de quase todos os que têm exercido o chamado poder político, salvo raríssimas excepções de verdadeiros servidores do bem-comum – teçam-se algumas considerações sobre o que está em causa neste modelo, que, de facto, sendo muito mais antigo do que Mandeville, foi por este codificado.

Trata-se do modelo de «vícios privados, públicas virtudes». Em última análise que pode um modelo destes – que é o que existe de facto não apenas no governo, mas no comum da vida das sociedades – implicar concretamente?

Tomemos o exemplo, caro a Platão, das magistraturas, quaisquer. Por exemplo, um juiz qualquer. Segundo este modo ética e politicamente hipócrita de pensar e de agir, pode muito bem o magistrado ter passado a noite a abusar de alguém sobre quem tem poder tirânico e que, por tal, nunca se queixará, indo, depois, condenar alguém por ter feito precisamente o mesmo que ele tinha feito nessa mesma noite.

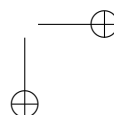
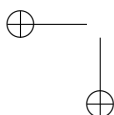
Segundo o modo exemplificado com o caso da indulgência alcoólica de Alípio, está tudo bem, porque se mantém o «respeito pessoal» *como aparência*, que é o que importa, bem como «a submissão à decência», segundo os mesmos parâmetros. Aparentemente, está tudo bem.

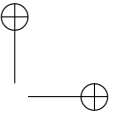
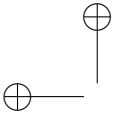
Ora, a vida em cidade não é fundamentalmente uma questão de aparências, mas de *realidade* concreta e indelével *de actos*. Em acto, o magistrado do exemplo e o Alípio do Eça são bestas éticas e políticas e a sua acção bestial sobre a cidade tem repercussões reais. A estas repercussões sempre se deu, desde que o mundo é minimamente civilizado, o nome de «justiça» – ou, então, «injustiça». Este tipo de procedimento é, na sociedade, o análogo a um cancro, silencioso de sintomas e sinais, num corpo: quando se torna notado, já o corpo está perto de se transmutar em cadáver. Os Alípios são a morte anunciada, mais ou menos lenta, da cidade.

O lugar textual em que se pode constatar o maior vigor da exemplificação que Eça nos dá, através da perversa pena do tonto ou diabólico biógrafo, é a

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> *Ibidem.*





parte em que se narra a relação de Alípio com a serviçal (uma dessas a quem não se dá pão).

Trata-se de falar dos impulsos sexuais – que são bestiais – do futuro Conde, mas desses que, estando próximos de uma animalidade literalmente obscena, têm de ser escondidos. Começemos com a brilhante peça literária que faz a introdução a tão bela situação. Repare-se que o escrivão da vida do Conde trata os brutos impulsos de Alípio como «sentimentos ternos»:

«A mesma discricção usava no que se refere aos sentimentos ternos: seria incapaz de ir com condiscípulos, “numa troça”, a casa dessas Vénus vulgares que batem o lajedo com sapatos cambados e cujo leito é como uma praça pública. Mas se a natureza, nas suas iniludíveis exigências, que às vezes os eflúvios da Primavera ou a preguiçosa e tépida atmosfera do Outono tornam mais mordentes, o solicitasse, esperava pela noite, e, com sapatos de borracha para que nem lhe ouvissem os passos, procurava as vielas mais retiradas, onde, depois de ter pactuado com a paciente que lhe seria guardado absoluto segredo, sacrificava com seriedade no altar de Vénus Afrodite.»<sup>21</sup>

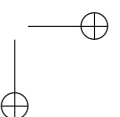
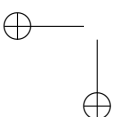
Sendo a dupla «Vénus Afrodite» uma evidente hipérbole, tendo em conta o contexto lúbrico, podemos imaginar a ferosa «seriedade» com que este sacerdote da decência «sacrificava no altar».

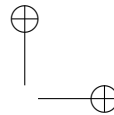
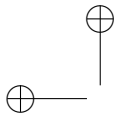
Todavia, encontramos, aqui, o modelo real de toda a diplomacia que se baseia no exercício da política como uma arte da ilusão, do engano, da deificação da aparência. Lembra-se que esta mesma vacuidade substantiva do acto político coincide com as razões suicidas da morte da cidade.

A sua aparência de «decência», baseada no total desrespeito pela humanidade daqueles com quem se relacionava e de quem não esperava obter útil acréscimo de poder, atinge o seu ponto apical com a acção junto de uma jovem serviçal, de seu nome Júlia, sem apelido. Eis como se inicia a narrativa:

«A servente, uma Júlia, tinha 18 anos, era virgem, e, segundo me confessou o Conde, a sua beleza delicada e tocante fazia lembrar

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 230-231.





esses tipos de odaliscas [...]. Tanta beleza, tão nobre, numa condição tão rasteira – a natureza compraz-se por vezes nestas irónicas antíteses – comoveram [sic] o coração de Alípio [...].»<sup>22</sup>

Apesar de este episódio merecer um longo estudo, aqui, vamos apenas centrar-nos na onto-antropologia que encerra. Sobre as consequências éticas e políticas apenas se tecerá um breve apontamento.

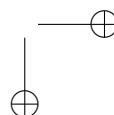
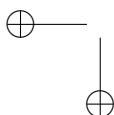
O neutro pobre, a quem não se dá pão, não tem nome de família. Assim, a moça é referida apenas pelo nome dito próprio, mas talvez – e fica a dúvida, que, neste contexto, é legítima – tal nome isolado não seja diferente do nome que se atribui a uma cadela, que também não se considera que tenha família. Júlia surge como «servente». Ora, servente é esse que serve, no neutro, pois é uma coisa, não uma verdadeira pessoa. E é esta a atitude onto-antropológica que Alípio tem – e Eça denuncia – para com a moça.

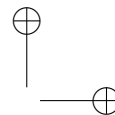
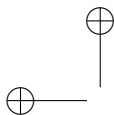
A moça, para o futuro Conde, não mais é do que um *ente que serve*, uma *coisa servidora*. Pior, ética e politicamente, é uma coisa de que quem pode se serve. E o Abranhos pode. Abranhos vai satisfazer as suas necessidades lúbricas não com uma mulher, mas com uma coisa com a forma de mulher, forma que para ele não pode assumir mais do que uma realidade exterior. Às futuras Senhoras Abranhos, reconhecerá uma forma humana plena, ou não as desposaria, pois um Abranhos não desposa uma coisa serviçal. Mas a Júlia-sem-pão é vista como um capacho em que o homem nojentamente roça o seu cio.

Diz o texto que tal coisa «era virgem». Aqui, parece que a humanidade de Júlia é recuperada, pois, de que serve a Alípio a virgindade da moça, se esta não for possuída – é o que está em causa, a posse – *como humana*?

No entanto, tal virgindade surge apenas como um troféu, como a pele curtida que um caçador de bichos exhibe no salão para demonstrar politicamente uma virilidade que talvez não tenha para lá da curtição da pele. Que pode significar a virgindade da mocinha, para este ignóbil modelo de aspirante a oligarca, senão o prémio do exercício tirânico do poder sobre alguém, neste caso, a mocinha; amanhã um cidadão qualquer? Que finalidade outra pode ter que não seja a de impedir que outro seja o primeiro a usufruir – o termo é comercialmente propositado – de um bem irrenovável e que faz parte do tesouro a explorar daquela rapariga?

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 231.





E não é sempre este o fim último do tirano ou do tirano falhado que é o oligarca, *a posse como substituto ilusório de um poder sobre a vida e sobre a morte*, poder que nunca terá, mortal que é, mortal como Júlia e como ela futura poalha humana, salvo o que sobra de espírito, isto é, de amor em acto? Amor que a besta nunca possui, nunca é.

Depois de se ler a obra será que não se fica com a questão relativa a saber se Alípio alguma vez amou algo diferente da imagem que de si próprio idolatrava?

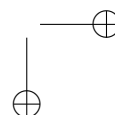
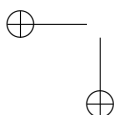
A bestialidade de Alípio manifesta-se em ápice quando, sendo capaz de reparar na «tanta beleza, tão nobre» da rapariga, imediatamente a faz contrastar com a suposta «condição tão rasteira» da mesma. Ora, a beleza e nobreza eram, assim parece, reais; já a suposta condição é apenas fruto de um juízo valorativo do próprio Abranhos.

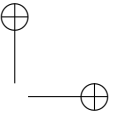
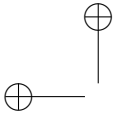
E o que aqui está em causa não é uma mera questão cultural ou civilizacional de valores, sempre relativos ao juízo do avaliador que os põe. O que está em causa surge definitivamente posto no *Livro do Génesis* como o absoluto de bem que cada ente em si mesmo é: é este absoluto que permite ao próprio Deus anunciar que isso que sucessivamente cria durante sete dias é sucessivamente e sempre bom. Numa versão laica, tal sentido intuitivo do absoluto de bondade ontológica presente nos seres mantém-se, como manifestação de inteligência em forma puramente mítica.

Na tradução dos Setenta, o termo que surge não é sequer «bom», mas «belo» ou «belos». Não se trata de uma redução esteticista do sentido do absoluto presente em cada coisa criada, mas, de forma muito diferente, da noção de que a beleza precisamente manifesta o absoluto da grandeza do bem, ontologicamente entendido. Então, para Deus, cada ente, cada dia, é a manifestação da grandeza ontológica, em seu absoluto, da criação.

Assim sendo, e sendo supostamente Alípio cristão, o ambiente ontológico em que se move é esse em que a beleza é manifestação do bem. E é aqui que a perversidade deste homem se mostra: para ele, a beleza que Júlia manifesta não é sinal de bondade, de grandeza ontológica, pois, se fosse, como aniquilar isso nela?

Ou será que Alípio não é paradigmaticamente o estulto ente que parece ser e é, antes, uma figura verdadeiramente demoníaca, no sentido técnico de esse que diz do bem que é mau, como o Satã do *Livro de Job*?





Ora, o termo «nobreza» que surge neste mesmo trecho é para esta segunda hipótese que nos remete. Pois, como justificar que alguém fale de «nobreza» sem o sentido ontológico que, neste contexto, tal implica? Para mais, o contraste aparentemente antitético com a suposta «condição rasteira» da moça aponta para que Abranhos tenha mesmo percebido a grandeza ontológica da moça, para ele, inesperada.

Se assim for, o que sucede é que o futuro Conde, reconhecendo a grandeza ontológica própria da moça, a destrói apesar de a ter reconhecido ou, então, a destrói precisamente *porque a reconheceu*. Já não se trata, assim, de um simples profétu, como no caso da virgindade, mas de um acto de eliminação de um bem *porque é um bem*.

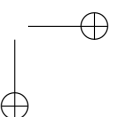
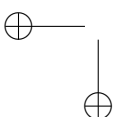
Todavia, tal acto consoma a maior blasfémia ontológica que imaginar se pode, quer em termos religiosos quer em termos laicos: a destruição do ser apenas porque alguém assim o decide, é, de facto, a maior prerrogativa de poder supostamente absoluto que um qualquer tirano pode pensar ter – esse que é incapaz de criar, impõe o seu poder destruindo. No limite, o tirano pode impor o seu poder aniquilando tudo o que pode aniquilar, restando, próximo do fim, apenas ele e a possibilidade do seu suicídio.

No entanto, não fala o texto em comoção do coração de Alípio? Não é esta comoção provocada pela beleza e nobreza da moça? Não é este um sinal de humanidade, da humanidade de Alípio?

Sem dúvida que sim. Sem esta comoção, Alípio não se teria acercado da moça como o fez. Porém, tal comoção não é semelhante à que Deus manifesta no fim de cada acto de criação genesíaca, que é de contemplação e de amor, antes se reduz a um olhar predador, que procura reduzir o outro e o bem que é a uma função de esse que assim olha.

Deus é um infinito poeta – mesmo que só em integral poema mítico –, Abranhos é um parasita.<sup>23</sup>

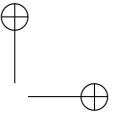
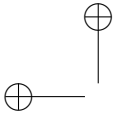
<sup>23</sup> Dada a importância deste passo da obra, aqui o transcrevemos na sua totalidade «A servente, uma Júlia, tinha 18 anos, era virgem, e, segundo me confessou o Conde, a sua beleza delicada e tocante fazia lembrar esses tipos de odaliscas que se encontram nos *Keepsakes*, recostadas em coxins, à sombra de arcadas mouriscas, acariciando com a ponta aguçada dos dedos ideais uma gazela familiar. Tanta beleza, tão nobre, numa condição tão rasteira – a natureza compraz-se por vezes nestas irónicas antíteses – comoveram [sic] o coração de Alípio, e, uma noite em que a servente dormia na sua água-furtada, o jovem quintanista atreveu-se a subir, em pontas de pés, a admirar a forma delicada, mais bela na sua camisa de estopa do que as Vénus que os artistas florentinos recostavam em coxins de seda, com rouparias de da-



Há que concluir. Eça não estava, com a obra *O Conde de Abranhos*, a procurar escrever uma sátira política ou algo de identicamente superficial. Com a ironia em que era mestre, constrói o modelo teórico do que é o paradigma universal e precisamente temporal do tirano ou deste falhado como oligarca. É isso que Alípio Abranhos é. E não se trata apenas de o referir a Portugal, em que é manifesta a sua adequação pormenorizada. O modelo é mesmo transnacional: é assim que o tirano funciona.

O que Eça mostra da acção do Abranhos quer na sua faceta mais violenta e não-refinada quer na sua faceta mais refinada, perversa como a aproximação

masco... Mas ao ranger perro da porta a servente acordou: ia gritar, assustada, quando Alípio, tapando-lhe a boca com a mão (sem a magoar contudo) rogou, na balbúcia suplicante do desejo: / – Mas ouve, filha, ouve primeiro o que te vou dizer... O que lhe disse? Quem sabe o que ao arvoredado diz o vento, o que dizem as alegres águas correntes às relvas dos prados, o que diz o rouxinol na sombra dos salgueiros, quando sobre a colina, serena e branca se ergue a Lua? / Desde essa noite, Alípio não trocava aquela água-furtada, onde a caliça caía com a humidade, pelas salas de mármore do Vaticano! Mas, admirável exemplo da seriedade do seu espírito, mesmo ali, não esquecia o seu trabalho: levava os expositores, a *sebenta*, os apontamentos, e, depois do primeiro transporte amoroso, enquanto, como ave fatigada, a servente se aninhava na cova da enxerga, o nosso Alípio, à luz de uma vela de sebo, ia estudando as mais altas questões do Direito penal – até que o Desejo, ferrão despótico, o arremessava de novo nos braços brancos que o sono enlanguescia. Delicioso idílio! / E quantas vezes, nos seus anos ilustres, quando ele fazia História, decerto lhe volveriam à memória, como um trecho de mal lembrada melodia, aqueles meses de Verão e de amor romântico, em que a bela Júlia e o jovem Alípio, abafando as suas risadas, faziam no quarto miserável, sob as telhas, a caça aos mosquitos nas paredes e aos percevejos nas frinchas... [...] Quando Alípio, concluída a formatura, deixou Coimbra, Júlia estava no terceiro mês da sua gravidez. No entanto, conservou-lhe sempre uma estima terna, até que um companheiro, daí a tempos, lhe escreveu, dizendo que Júlia fora expulsa da respeitável casa dos Barrosos (como de resto era justo) e que, achando-se sem emprego, formosa e com um filho a sustentar, se lançara na prostituição. Desde então, o nosso grande Alípio só concebeu por ela desprezo e repulsão – porque naquele espírito nobre sempre houvera o horror das miseráveis, que, esquecendo o que devem ao respeito próprio, à sociedade, à família, ao filho, vão pedir ao indolente abandono do lupanar o pão que deveriam obter das severas fadigas do trabalho. Recusou mesmo, com indignação, a esmola que ela lhe mandara pedir, temendo que os poucos mil réis que lhe poderia remeter, fossem porventura contribuir para enfeitar e arrebicar uma nova sacerdotisa da Vénus das vielas. Tanto a esta alma severa e forte repudiavam as moles condescendências e as vãs piedades!». Note-se que o que Eça nos diz, paradigmaticamente, é que a noção de «nobreza» própria do oligarca lusitano é a que decorre de se ser um lúbrico varrão humano, pronto a trair essa de quem se serviu para morigerar a varronice e a quem passa a olhar como infra-humana, mesmo sendo esta condição fruto de tal suja varronice. É esta a imagem que Eça dá da nobreza do comum dirigente político português.



feita a Júlia, podemos encontrá-la já posta em linguagem mais próxima de uma teoria política quando Eça diz, referindo um momento luso, mas que pode ser transcendentalizado (p. 234): «Os políticos da geração moderna compreenderam e aceitaram a grave lição da *Maria da Fonte*. O sistema da violência foi abandonado como inútil, e começou, com êxito, o dúctil método da habilidade.».

Aos pobres nem o pão da violência se deve dar, pois esta, por meio da dor aguda que provoca, pode despertar esse que é sua vítima. O segredo do domínio sobre esses que fazem dos Alípios não-pobres reside em tratar aqueles como inicialmente se tratou Júlia, com aparente mansidão, para que, uma vez dominados e desflorados, possam ser atirados para o caixote do lixo não apenas da fria história, mas da renegada humanidade.

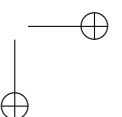
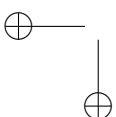
Vamos junto do «operário» como quem vai rezar. Prometamos-lhe o céu, um céu qualquer, tanto monta. Ele nos dará o seu pão e o seu ser. Nós lhe ficaremos com tudo, mesmo com o seu Deus.

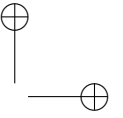
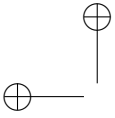
Nas palavras proféticas de Eça, p. 234:

«[...] os governos democráticos conseguem tudo, com mais segurança própria e toda a admiração da plebe, curvando a espinha e dizendo com doçura: – Por aqui, se fazem favor! Acreditem que é o bom caminho! [...] Tal é a tradição humana, doce, civilizada, hábil, que faz com que se possa tiranizar um País, com o aplauso do cidadão e em nome da liberdade.».

A isto, devem esses a quem o pão é negado, dizer como Churchill frente a Hitler: «We shall never surrender!».<sup>24</sup>

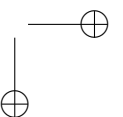
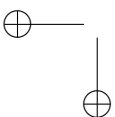
<sup>24</sup> Discurso à Câmara dos Comuns, de 04 de Junho de 1940, cuja parte final afirma: «Even though large tracts of Europe and many old and famous States have fallen or may fall into the grip of the Gestapo and all the odious apparatus of Nazi rule, we shall not flag or fail. We shall go on to the end. We shall fight in France, we shall fight in the seas and oceans, we shall fight with growing confidence and growing strength in the air; we shall defend our Island, whatever the costs may be. We shall fight on the beaches, we shall fight on the landing-grounds, we shall fight in the fields and in the streets, we shall fight in the hills; we shall never surrender; and even if, which I do not for a moment believe, this Island or a large part of it were subjugated and starving, then our Empire beyond the seas, armed and guarded by the British Fleet, would carry on the struggle, until, in God's good time, the New World, with all its power and might, steps forth to the rescue and liberation of the Old» (Mesmo que vastas porções da Europa e muitos antigos e famosos Estados tenham caído ou possam cair na garra da Gestapo e de todo

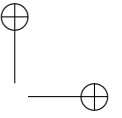
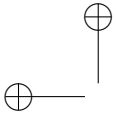




---

o odioso aparato do governo Nazi, não vacilaremos e não falharemos. Prosseguiremos até ao fim. Lutaremos em França, lutaremos nos mares e oceanos, lutaremos com crescente confiança e crescente força no ar; defenderemos a nossa Ilha, qualquer que seja o custo. Lutaremos nas praias, lutaremos nos lugares de desembarque, lutaremos nos campos e nas ruas, lutaremos nas colinas; nunca nos renderemos; e mesmo se, o que eu nem por um momento acredito, esta Ilha ou uma sua grande parte fosse subjugada e submetida à fome, então, o nosso Império para lá dos mares, armado e guardado pela Frota Britânica, prosseguiria a luta, até que, quando aprouver a Deus, o Novo Mundo, com todo o seu poder e grandeza, avance no sentido da salvação e libertação do Velho) (trad. nossa), *The Second World War*, London, Penguin, 1989, p. 274.





## Capítulo 15

# Aristides de Sousa Mendes. A justiça como acto de amor<sup>1</sup>

«Sem à dita de Aquiles ter enveja»<sup>2</sup>

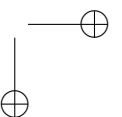
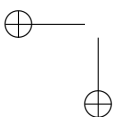
Aristides de Sousa Mendes era, é, na acepção platónica do paradigma aqui em causa, um aristocrata. Um Homem, isto é, um ente racional finito, logo, com as perfeições e imperfeições próprias da finitude, educado no *princípio sagrado do serviço ao bem-comum*, princípio que, quanto sabemos ou podemos saber, nunca renegou e de que se tornou um dos expoentes máximos da humanidade de sempre.

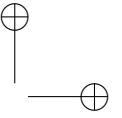
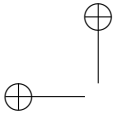
Os princípios são eixos naturais, tal quer dizer que fazem parte da estrutura configuradora própria do universo do ser, imediatamente radicados em dimensão metafísica, sobre os quais é possível estabelecer o mundo, isto é, a realidade minimamente ordenada das coisas. Sem princípios, não há e não pode haver realidade, qualquer seja, quer física quer moral.

---

<sup>1</sup> Este estudo desenvolve o texto da conferência proferida no âmbito do «Dia da consciência. 17 de Junho. 75 anos 1940-2015», Homenagem a Aristides de Sousa Mendes, Lisboa, Centro Cultural Franciscano, PEREIRA, Américo, «Aristides de Sousa Mendes – A justiça como acto de amor», publicado originalmente em *Itinerarium*, Ano LXI, 212, 2015, pp. 395-414.

<sup>2</sup> CAMÕES Luís Vaz de, *Os Lusíadas*, Edição Nacional, Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa, s. d., reprodução da Edição Princeps, último verso da última estrofe do último Canto, p. 375. Surge, aqui, este verso, último, não certamente impensado, da grande epopeia lusa, para lembrar que esta termina com o termo «inveja», o que é muito significativo.





Os princípios não são, como os valores, realidades culturais, isto é, de criação humana, fruto, portanto, de acções de humana judicção, e também não são produto de humanas paixões. São o que são em e por si e não dependem da humanidade para existir: no domínio da física, o princípio gravítico é o que é, independentemente de haver seres humanos ou não. Não confundir com a questão do acesso da inteligência humana a tais princípios, que é de índole radicalmente diferente.

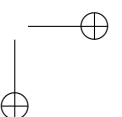
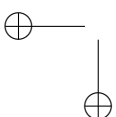
O universo material como o conhecemos não poderia existir se não existisse, entre outros, o princípio gravítico. A equação que no-lo define na relação com a nossa inteligência não é um valor, pois não depende de um juízo humano. Embora tal equação, possuindo um sinal de igual, tenha a aparência de um juízo, não o é; é, outrossim, a tradução em linguagem matemática humana de uma intuição – não de um juízo –, com ajuda da newtoniana maçã ou não. Este exemplo basta; outros semelhantes acompanham o seu paradigma lógico.

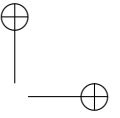
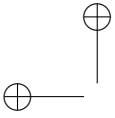
Ao nível ético-moral e político, também há princípios: como exemplo máximo, temos o princípio segundo o qual nos devemos amar uns aos outros como Deus nos amou. Não se trata de um vulgar «dever moral» ou de um «valor», mas da condição lógica e ontológica para que a humanidade possa ser humanidade. Apenas num ambiente antropológico, ético e político de pleno amor, pode a humanidade, em primeiro lugar, sobreviver; em segundo lugar, atingir a plenitude do bem possível para si como um universal todo.

Não é esta uma questão cultural, civilizacional, epocal ou que diga respeito a qualquer especial mundano ponto cardeal, não é e não pode ser, de forma alguma, algo de etnocêntrico: é transcendental à possibilidade de toda a humanidade; é, assim, algo de universal e necessário. Repetimos: sem o cumprimento pleno deste princípio, não pode haver propriamente humanidade.

Ninguém, mesmo que tome e leia a narrativa cristã apenas como mais um belo mito, duvida de que, se tal princípio fosse plenamente realizado, se construiria realmente a agostiniana «cidade de Deus», não *para Deus*, que não precisa dela, mas para *os seres humanos*.

O platonicamente aristocrata Aristides de Sousa Mendes teve a infelicidade de viver num mundo em que a aristocracia ética e política não imperava, não impera, pelo contrário, foi e é abafada por um modo burguês de vida, que se baseia na *mercantilização da virtude*, sendo esta – não o ouro ou o petróleo – o grande bem transaccionável no e do mercado global.





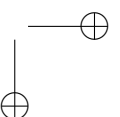
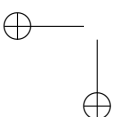
Em termos comuns, *a virtude está à venda pelo preço mais alto possível*. A tragédia final de Aristides de Sousa Mendes deve-se ao facto de se ter recusado a entrar em tão vil comércio: Aristides de Sousa Mendes não vendeu a sua virtude, não vendeu ou renegou o princípio fundamental da caridade, já aludido. Como todos nós, teve os seus vícios, mas a prostituição da fundamental virtude da caridade não foi um deles.

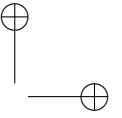
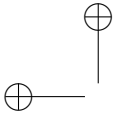
Poderia fazer seu o lema que Winston Spencer Churchill proclamou precisamente na mesma altura histórica em que Aristides exercia a virtude da caridade em Bordéus e na parte de França em que ainda gozava de capacidade de movimento: «We shall never surrender». Nunca se render perante a radicalidade do mal dos tiranos que tudo sacrificam no altar da sua sede de poder, única, perversa e viciosa fonte de substituição da sua humana impotência ontológica, mais pobres dos pobres que são, parasitas da humanidade que são. Aristides é o absoluto oposto do tirano.

Vícios e virtudes merecem, no entanto, um breve apontamento. Muitas vezes, quando se invoca a grandiosa acção da augusta figura que foi Winston Spencer Churchill, há logo quem diga: «mas não era perfeito, era vaidoso, era fumador inveterado e era um beberrão». Tudo verdade, mas muito relativamente: era mesmo vaidoso, mas podia sê-lo por mor da sua acção ímpar; era fumador e gostava muito de boas bebidas, entretanto, para além de outras muitas coisas, foi a única figura de relevo mundial que, desde o início do consulado de Hitler, denunciou, aberta e corajosamente, este como um perigo extremo e foi capaz de lhe fazer frente, sem medo, sem vacilar, sem se render. Tudo isto sendo vaidoso, fumador e beberrão. Comparem-se vícios e virtudes e Homens.

Hitler, de quem Churchill foi a «Nemesis»: vaidoso, era; não fumava, não bebia álcool, era extremamente sóbrio no modo como se alimentava. Esteve na origem de um massacre directo ou indirecto de mais de cinquenta milhões de seres humanos. Comparem-se vícios e virtudes e Homens.

Quer isto dizer que, antes de apontar eventuais vícios de qualquer tipo a Aristides de Sousa Mendes, é bom que cada um primeiro veja os que também possui e, se alguém por aí tiver contribuído decisivamente para a salvação terrena de cerca de trinta mil pessoas das garras nazis ou das garras da morte, muito semelhantes, que fale, que atire a famosa ‘primeira pedra’. O silêncio necessariamente subsequente será estrondoso e as pedras não são conhecidas por voarem sozinhas.





Sejamos, então, sérios, como é próprio de seres humanos merecedores de tal designação, o que não é muito difícil e até é agradável em si mesmo, uma vez que se experimente, se bem que nem sempre pelas consequências que acarreta, como foi o caso de Aristides.

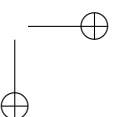
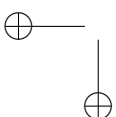
O dia que se comemora na data de 17 de Junho – e que atingiu os setenta e cinco anos em 2015 – não é apenas marcado pelo início da acção maximamente eficiente de Aristides. É preciso perceber-se o que se passava nesse preciso dia, nessa precisa cidade francesa, em que o Governo da França que, periclitante em extremo, ainda permanecia de pé, se tinha refugiado. Em torno de Bordéus joga-se todo o futuro da França e da sua «honra», para citar um tema querido a de Gaulle, mas também o futuro do Mundo Livre.

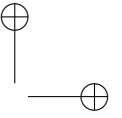
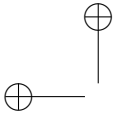
Espantosa coincidência: enquanto Aristides salvava o que podia das gentes perseguidas, Churchill e de Gaulle lançavam as bases do que seria não apenas a Resistência ao nazismo, como a semente de uma possível Europa sem fascismos.<sup>3</sup>

Nada melhor do que as palavras do próprio Churchill para emprestar ao dia 17 de Junho de 1940 e à cidade de Bordéus a importância simbólica e real que tiveram e ainda têm no que foi e é a definição do futuro da Europa como possibilidade de paz e liberdade. Era, então, este o contexto político em que Aristides, minuto a minuto, trabalhou, naquele 17 de Junho de 1940:

«Como fora desejo do Gabinete, eu difundira a seguinte declaração ao início da noite de 17 de Junho: “As notícias de França são muito más e penaliza-me a sorte do bravo povo francês sobre o qual caiu esta terrível desgraça. Nada alterará os nossos sentimentos relativamente a ele ou a nossa fé em que o génio de França ressurgirá de novo. O que aconteceu em França não tem qualquer importância no que diz respeito às nossas acções e ao nosso propósito. Tornámo-nos, agora, o único defensor armado capaz de combater pela causa do mundo. Faremos o nosso melhor para sermos dignos desta honra. Defenderemos a nossa ilha-lar e, com o Império Britânico, continuaremos a combater, inconquistáveis, até que a praga de Hitler seja levantada de sobre

<sup>3</sup> Desiderato que se veio a revelar fracassado, pois, após mais de setenta anos sobre o fim da Segunda Guerra, a Europa e o mundo estão nas mãos de movimentos fascistas vários, disfarçados, por vezes, de democracias.





a cabeça da humanidade. Estamos certos de que, no fim, tudo ficará bem.»<sup>4</sup>

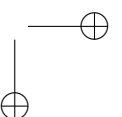
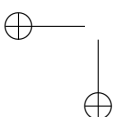
Neste momento, como nos anos anteriores, Churchill não duvidava quer da maldade de Hitler quer do triunfo final dos que se lhe opunham, que, nesta fase da guerra, eram pouquíssimos. Aristides era destes. Como o Primeiro-Ministro britânico, não duvidava do mal que combatia, tinha fé no triunfo do bem – ou não faria sentido algum salvar aquelas pessoas: para quê, para que destino? – e não teve medo. Repete-se: poucos assim ousaram.

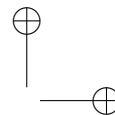
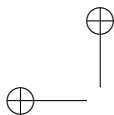
Um dos poucos de entre aqueles que ousaram, que estava também presente em Bordéus nesta mesma data, foi Charles de Gaulle. Foi neste mesmo dia 17 de Junho que decidiu, com o aval de Churchill, sair de uma França por ora condenada, a fim de poder continuar livre e livremente lutar contra Hitler. Tal prova que o acto de Aristides não só não deve ser considerado como imprudente ou tresloucado, como tem de ser avaliado sob a mesma luz que avalia a acção de Churchill e a de de Gaulle, no mesmo lugar, no mesmo dia, pelas mesmas razões fundamentais: *lutar incansavelmente, sem compromissos ou comércio qualquer, contra um mal que se mostrava avassalador*. Ou, então, está-se do lado desse mal. E, aqui, a escolha é mesmo entre o nítido branco do bem e o nítido preto do mal. Aqui, não há cinzento: cinzentas são as cinzas dos assassinados em Auschwitz e em todos os lugares de que Auschwitz é símbolo.

Sobre a fuga estratégica de de Gaulle, ouçamos, de novo, Churchill:

«Na manhã de 17, mencionei aos meus colegas do Gabinete uma conversa telefónica que tivera durante a noite com o general Spears, que me disse que não pensava poder desempenhar qualquer

<sup>4</sup> CHURCHILL Winston Spencer, *The second World War. Volume II. Their Finest Hour*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1949, p. 191 (tradução nossa): «At the desire of the Cabinet I had broadcast the following statement on the evening of June 17: “The news from France is very bad, and I grieve for the gallant French people who have fallen into this terrible misfortune. Nothing will alter our feelings towards them or our faith that the genius of France will rise again. What has happened in France makes no difference to our actions and purpose. We have become the sole champions now in arms to defend the world cause. We shall do our best to be worthy of this high honour. We shall defend our Island home, and with the British Empire we shall fight on unconquerable until the curse of Hitler is lifted from the brows of mankind. We are sure that in the end all will come right.».

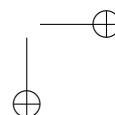
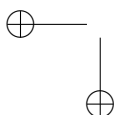


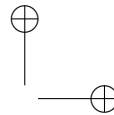
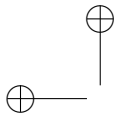


serviço útil na nova estrutura em Bordéus. Falou comigo com alguma ansiedade acerca da segurança do General de Gaulle. Spears aparentemente tinha sido avisado de que, à medida que as coisas se fossem definindo, seria melhor que de Gaulle partisse de França. Prontamente acedi a que se desenhasse um bom plano para esta finalidade. Assim, naquela mesma manhã – a de 17 – de Gaulle dirigiu-se ao seu gabinete em Bordéus, marcou um certo número de compromissos para a parte da tarde, como disfarce, e, depois, foi de carro até ao aeroporto com o seu amigo Spears, para se despedir dele. Deram um aperto de mãos e despediram-se e, quando o avião começou a mover-se, de Gaulle subiu para bordo e fechou a porta. A máquina subiu nos ares, deixando a polícia e os dignitários franceses de boca aberta. De Gaulle levava consigo, neste pequeno avião, a honra de França. Nessa mesma noite, dirigiu ao povo francês a sua memorável alocução. Uma passagem deve ser aqui citada: “A França não está sozinha. Tem um vasto império que a apoia. Pode unir-se com o Império Britânico, que domina os mares e continua a lutar. Pode utilizar, como Inglaterra está a fazer, os vastos recursos industriais dos Estados Unidos.»<sup>5</sup>

Um fim unia estes homens (como se tornou a provar aquando da retirada de Dunquerque): salvar todos os preciosos recursos humanos necessários para

<sup>5</sup> CHURCHILL Winston Spencer, *The second World War. Volume II. Their Finest Hour*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1949, pp. 191-192 (tradução nossa): «On the morning of the 17th I mentioned to my colleagues in the Cabinet a telephone conversation which I had during the night with General Spears, who said he did not think he could perform any useful service in the new structure at Bordeaux. He spoke with some anxiety about the safety of General de Gaulle. Spears had apparently been warned that as things were shaping it might be well for de Gaulle to leave France. I readily assented to a good plan made for this. So that very morning – the 17<sup>th</sup> – de Gaulle went to his office in Bordeaux, made a number of engagements for the afternoon, as a blind, and then drove to the airfield with his friend Spears to see him off. They shook hands and said good-bye, and as the plane began to move de Gaulle stepped in and slammed the door. The machine soared off into the air, while the French police and officials gaped. De Gaulle carried with him, in this small aeroplane, the honour of France. That same evening he made his memorable broadcast to the French people. One passage should be quoted here: “France is not alone. She has a vast Empire behind her. She can unite with the British Empire, which holds the seas, and is continuing the struggle. She can utilise to the full, as England is doing, the vast industrial resources of the United States”».





que a luta de morte – não nos iludamos – contra a besta fascista/nacional-socialista pudesse ser levada a bom termo.

Sabendo-o ou sem o saber, Aristides de Sousa Mendes ajudou nesta tarefa, ao salvar seres humanos que, de outro modo, seriam eliminados ou escravizados pelos novos senhores da Europa. Quantos dos salvos por Aristides terão retornado para lutar? Quantos terão ajudado na luta, a partir dos sítios para onde foram? Que importância, mesmo estratégica, teve este gesto?

Podemos perceber, a partir deste breve enquadramento cronológico e tópico, que a acção de Aristides tem de ser posta em paralelo não com a mediocridade cobarde de certos funcionários pertencentes ao mesmo seu país ou com aqueles que deles obtinham uma fidelidade digna de um Heydrich ou de um ainda menor Eichmann, mas com os gestos absolutamente contemporâneos de Churchill e de de Gaulle e dos que lhes obedeciam, não como seres humanos reduzidos a coisas burocráticas sem alma, mas como seres humanos enamorados por uma esperança de liberdade e de bondade incompatíveis com qualquer forma de tirania.

Depois de termos percebido algo da grandeza histórica do momento em causa, temos agora de perceber de que estamos a falar, quando falamos da acção de Aristides de Sousa Mendes.

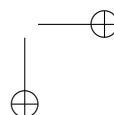
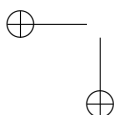
É que é burguesamente muito simpático dizer, em abstracto, «Aristides salvou trinta mil pessoas, números redondos». Porém, tal forma de dizer, pela imprecisão e frieza do enunciado, quer, de facto, dizer muito pouco. Vamos, então, começar por perceber, através de exemplos terríveis, *de que é que* Aristides salvou tais pessoas.

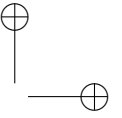
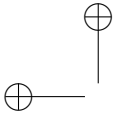
Recorremos ao magnífico estudo de Laurence Rees, *Auschwitz. The Nazis & the 'Final Solution'*.<sup>6</sup>

A narração refere-se a um grupo de mulheres que estão a ser preparadas em Auschwitz para seguir o seu percurso, que poderia ser de escravatura ou de morte imediata. Note-se que o Autor, umas linhas mais à frente, chama a atenção para que o que se segue «não representa o que acabou por ser visto como a quintessência do tratamento à chegada a Auschwitz.»<sup>7</sup>, a infame selec-

<sup>6</sup> REES Laurence, *Auschwitz. The Nazis & the 'Final Solution'*, London, BBC Books, 2005, 400 pp..

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 141: «Appalling as the experiences of Otto Pressburger and Silvia Veselá were during their first hours in the camp, they do not represent what has come to be seen as





ção, que imediatamente condenava milhares de pessoas, por cada transporte, à morte nas câmaras de gás.

Diz assim o texto:

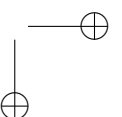
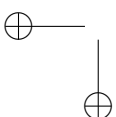
«À medida que as mulheres eslovacas se sentavam, nuas, para lhes raparem as cabeças, um oficial SS entrou na sala e ordenou a cinco delas que fossem ao gabinete do médico. ‘Queria examinar mulheres judias’, diz Silvia Veselá, ‘e ver se eram virgens reais. Também queria saber se as mulheres judias eram limpas. Depois de executarem o exame ficaram surpreendidos – mas em sentido negativo. Não podiam acreditar que fossem tão limpas. Aliás, mais de 90 por cento de nós éramos virgens. Estas eram todas mulheres judias religiosas. De nenhum modo qualquer delas autorizaria um homem a tocar-lhe antes do casamento. Mas no decurso do exame todas as raparigas foram privadas da sua virgindade – os médicos usaram os seus dedos. Foram todas desfloradas – mais um modo de as humilhar. Uma amiga minha que pertencia a uma família religiosa disse-me: “Eu queria guardar a minha virgindade para o meu homem e perdia-a desta maneira!”»<sup>8</sup>

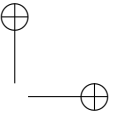
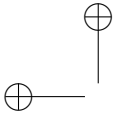
Aristides de Sousa Mendes não se limitou a salvar apenas as tais ‘cerca de trinta mil pessoas’, salvou-as de actos como este que paradigmaticamente se acabou de narrar, nas palavras de uma rara sobrevivente. Judeu ou não-judeu,<sup>9</sup> teoricamente, o destino possível de todos os que salvou poderia ter

the quintessential Auschwitz treatment on arrival. For one of the most infamous procedures associated with Auschwitz was only now about to begin – the initial selection.»

<sup>8</sup> *Ibidem*: «As the Slovakian women sat, naked, having their heads shaved, an SS officer entered the room and ordered five of them to go to the doctor’s office. ‘He wanted to examine Jewish women,’ says Silvia Veselá, ‘and see if they were real virgins. He also wanted to know if Jewish women were clean. After they carried out the examination they were surprised – but in a negative sense. They couldn’t believe we were so clean. Moreover, more than 90 per cent of us were virgins. These were all religious Jewish women. There was no way any of them would allow a man to touch her before the wedding. But in the course of the examination every girl was deprived of her virginity – the doctors used their fingers. They were all deflowered – another way to humiliate them. A friend of mine who was from a religious family told me: “I wanted to keep my virginity for my man, and I lost it this way!”»

<sup>9</sup> A especial atenção posta num qualquer grupo especial de seres humanos salvos por Aristi-





obedecido a este mesmo paradigma. Ainda que, dos trinta mil, apenas uma qualquer Sílvia tivesse sido poupada, já a acção de Aristides teria tido um mérito positivo infinito. O que acabou de ser dito não é passível de honesto contraditório.

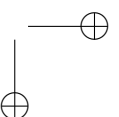
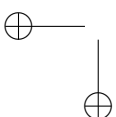
No entanto, por mais horrível que tenha sido a narração precedente, para que se possa aquilatar a grandeza própria e irredutível da acção de Aristides, temos de avançar um pouco mais na obra de perversão que foi a praticada não apenas nos campos de trabalho e de extermínio, mas em toda a terra ocupada pelos nazis.

Lendo *Mein Kampf*, não se pode seriamente duvidar daquilo que seria o destino final dos povos e pessoas individuais nesta obra vistos como indesejáveis. A famigerada «solução final» muito antes de sequer receber o nome já estava delineada em termos de finalidade.<sup>10</sup>

---

des ou por qualquer dos heróis análogos cai precisamente dentro do paradigma perverso contra o qual a sua acção foi eficiente. No que diz respeito à dignidade própria dos seres humanos, das pessoas, e ao que de tal dignidade – ontológica – decorre, o fundamental não depende de considerações étnicas: não há tipos especiais de seres humanos, superiores aos outros como tais. Judeus ou não judeus, o que Aristides salvou foi um vastíssimo conjunto de *pessoas*. Mais nada. Ao fazê-lo, deste modo não discriminatório, provou ao mundo que há só uma humanidade, que toda ela merece poder viver dignamente, antecipando de facto o que vai ser reconhecido uns anos mais tarde na Declaração sobre os Direitos Humanos da ONU. Para além de mundanamente salvífica, a acção de Aristides foi profética, humanamente profética, numa fase da guerra em que poucos tiveram o discernimento para perceber o que Hitler percebera antiteticamente: que tudo se deve fazer para salvar os inocentes, que nada mais do que o serviço ao bem-comum é válido, contra tudo o que a tal se opuser, sabendo, crente que era, que a consciência moral só responde perante Deus e que a tarefa de um representante de um Estado civilizado deve ser digna da mesma civilização que, nesse e desse Estado representa. A bestialidade da cobardia e da defesa oligárquica de interesses mesquinhos não é relevante. Por outro lado, a desculpa de que se tinha de ser prudente porque não se possuía meios de defesa militar, só abona contra quem deveria, em tal quadro político-militar já previsível desde os tempos de Herr Bismarck, nada tinha feito para criar tais meios, perfeitamente ao alcance de uma potência média como Portugal. A incompetência não se desculpa com a incompetência. Em abono da verdade seja dito que os Estados Unidos da América do Norte sofreram de idêntica necessidade, com consequências trágicas.

<sup>10</sup> Apresentamos, em apêndice o resumo que Churchill faz da doutrina aí claramente estabelecida e cujo conhecimento atempado e preclaro sempre o orientou na luta contra Hitler, sabendo que o que o tirano tinha anunciado na obra era mesmo para ser realizado. Este tipo de sábia intuição é o que distingue os grandes homens da política dos amanuenses ao serviço de tiranetes e oligarcas.



Deste modo, não é de admirar que tenha sido imediatamente posta em prática assim que os primeiros avanços territoriais do Terceiro *Reich* começaram. Para todos os que não conseguiram, como os protegidos por Aristides, sair a tempo da Europa nazi, o destino estava irremediavelmente traçado, à parte exemplos puramente excepcionais. Há que ter em consideração que o acto magno que passou a ser conhecido como a já referida «solução final» («solução final para o problema judaico») não era um assunto colateral constante de uma agenda nazi principal, mas o ponto essencial dessa mesma agenda, transparente ou não.

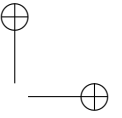
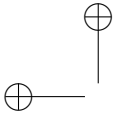
A «solução final» foi extensivamente aplicada e não apenas a judeus, mas a todos os que a hierarquia nazi considerasse como «indesejáveis». Note-se que tal «indesejabilidade» poderia ser constituída somente pelo facto de se existir num espaço «Raum», que tal hierarquia considerasse como necessário ou digno para ocupação pelo novo povo eleito: os alemães, cega e irracionalmente obedientes ao tirano cabo Hitler e à sua bajuladora oligarquia ambiente.

Todo o espaço conquistado seria e foi sujeito a um rastreio sistemático, operado até ao fim da guerra, de *todos os indesejados*, cuja finalidade seria a aniquilação, mediata ou imediata. Um caso de marcação para aniquilação mediata é o do conhecido cientista italiano Primo Levi.<sup>11</sup>

Os territórios a leste da Europa revelaram-se campo de eleição para a manutenção nazi. Atentemos no que o historiador Norman Davies nos diz:

«No entanto, aos olhos da elite nazi alemã a expansão militar do *Reich* para a Europa oriental proporcionou uma oportunidade histórica que não deveria ser perdida. Abriu o caminho não apenas para a “Solução Final da Questão Judaica” (mais tarde chamada Holocausto), mas para a reconstrução racial total de todos os habitantes do «espaço vital» alemão a leste. Para a mente nazi, esta era a mais importante de todas as tarefas. Nenhum sacrifício deveria ser poupado: nenhuma piedade mostrada.

<sup>11</sup> Ver obras como: *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 7-153, existe tradução portuguesa, de Simonetta Cabrita Neto: *Se isto é um homem*, Lisboa, Teorema, 2001; *La tregua*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 155-325, existe tradução portuguesa de José Colaço Barreiros: *A tregua*, Lisboa, Teorema, 2010; ver, ainda, nosso estudo: [www.lusosofia.net/textos/20140725-pereira\\_americo\\_2014\\_se\\_questo\\_e\\_un\\_uomo.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20140725-pereira_americo_2014_se_questo_e_un_uomo.pdf).

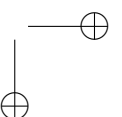
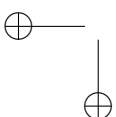


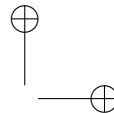
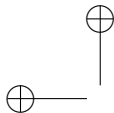
A ideologia nazi dividia os europeus segundo uma hierarquia de desejáveis, indesejáveis e elimináveis; e os seus defensores eram de parecer que acção prática deveria ser tomada a fim de «purificar» o banco de sangue da comunidade. [...] No topo, situava-se a chamada «raça ariana dos senhores», que era identificada com os Alemães e outros povos germânicos, incluindo os Holandeses, os Escandinavos e os Ingleses. No fundo, figuravam os Judeus, os Roma – «Ciganos» –, os mentalmente deficientes e os congenitamente deformados. No intermédio, havia uma variedade de categorias, nas quais, pessoas pertencentes às mais elevadas eram tidas como capazes de germanização, e as pertencentes às inferiores, incluindo os Eslavos, eram classificadas como *Untermenschen* ou «sub-humanos».<sup>12</sup>

Todos os refugiados salvos por Aristides de Sousa Mendes eram candidatos a este processo de recosmicização humana, operada não apenas no Leste da Europa, mas em todo o novíssimo mundo imposto pela expansão territorial, política e mesmo ontológica do eficaz mito nazi, cuja ritualização obedecia aos postulados de necessidade de acção imediata e de absoluta impiedade.

Urgente que era, a matança começou por ser feita, em massa, através de meios tradicionais, ao mesmo tempo que se realizavam experiências científicas para encontrar modos alternativos. Todavia, inicialmente, o processo decorreu sem pressa excessiva – apenas revelada nos últimos tempos da guerra,

<sup>12</sup> DAVIES Norman, *Europe at war. 1939-1945. No simple victory*, London, Macmillan, 2006, pp. 166-167: «Nonetheless, in the eyes of Germany's Nazi elite, the Reich's military expansion into Eastern Europe provided a historic opportunity that was not to be missed. It opened the way not just to the 'Final Solution of the Jewish Question' (later called the Holocaust), but to the wholesale racial reconstruction of the inhabitants of Germany's eastern 'living space'. To the Nazi mind, this was the most important of all tasks. No sacrifice was to be spared: no mercy shown. Nazi ideology divided Europeans into a hierarchy of desirables, undesirables, and disposables; and its advocates held that practical action must be taken to 'purify' the community's blood pool. [...] At the top stood the so-called 'Aryan Master Race', which was identified with Germans and other Germanic peoples including the Dutch, the Scandinavians and the English. At the bottom lay Jews, Roma – 'Gypsies' – the mentally handicapped and the congenitally deformed. In between there were a variety of categories, of which people in the higher ones were judged capable of Germanization and those at the lower ones, including the Slavs, were classed as *untermenschen* [sic], or 'subhumans'.».





já em desespero, porém, sempre com a liturgia purificadora com fito fundamental.

Foi apenas quando o próprio Himmler, senhor supremo das SS, teve de intervir directamente que foi apressadamente desenvolvido um novo e muito mais eficiente sistema de matança industrial, imediatamente aplicado nos principais campos de extermínio. A intervenção deveu-se ao facto de o método directo de matança em massa estar a afectar moralmente os militares SS.

Oiçamos, brevemente, de novo, Rees:

«Como resultado destes protestos e daquilo a que tinha assistido pessoalmente, Himmler ordenou a pesquisa de um método de matança que causasse menos problemas psicológicos aos seus homens.».<sup>13</sup>

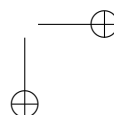
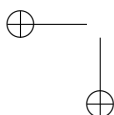
Esforços foram feitos em vários sectores da máquina SS. Mas foi precisamente em Auschwitz que o lugar-tenente do comandante do campo, de seu nome Fritzsche, finalmente resolveu o problema, desenvolvendo as bases para uma forma rápida, económica e eficiente de matar seres humanos aos milhares de cada vez, sem causar danos morais aos carrascos.

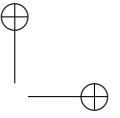
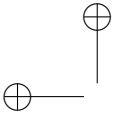
A história é algo longa, mas sintetizamos brevemente os passos fundamentais:

«O momento decisivo de descoberta em Auschwitz parece ter ocorrido quando Hoess estava ausente do campo, algures em fins de Agosto ou princípios de Setembro [de 1941]. Fritzsche, o seu segundo comandante, encontrou um novo uso para um produto químico usado para remover as infestações de insectos no campo – ácido prússico cristalizado (cianeto), vendido em latas e comercializado sob o nome de Zyklon (para ciclone) Blausäure (para ácido prússico), popularmente conhecido como Zyklon B. [...] Se o Zyklon B podia ser usado para matar piolhos, por que razão não poderia ser usado para matar pestes humanas?».<sup>14</sup>

<sup>13</sup> REES Laurence, *Auschwitz. The Nazis & the 'Final Solution'*, London, BBC Books, 2005, p. 86: «As a result of these protests and what he had personally witnessed, Himmler ordered a search for a method of killing that caused fewer psychological problems for his men.».

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 89: «The decisive moment of discovery at Auschwitz appears to have occurred





Poderia e foi. Pouparamos os longos pormenores que levaram desta pérfida intuição até à implementação da industrialização da matança através das câmaras de gás alimentadas a Zyklon B, em que era possível matar, em cada uma delas, de cada vez, cerca de duas mil e quinhentas pessoas, agora de forma quase inócua para os SS, pois a grande maioria do trabalho mais próximo das vítimas e mais duro de executar era feito por outros prisioneiros, que, assim, ganhavam mais umas horas ou dias de sobrevivência, que a tal não se pode e, sobretudo, não se deve chamar vida.

Os exemplos poderiam ser multiplicados na ordem dos milhões, todos eles devastadoramente elucidativos do que pode ser e é a maldade humana, *desde que não haja quem se lhe oponha*. Tal não-oposição constitui maldade por omissão de acção devida.

Ora, precisamente, *a especial grandeza ética e política de Aristides de Sousa Mendes*, que agora podemos ver a uma crua luz diferenciadora, manifestadora da magnitude do que fez por causa do que evitou que pudesse acontecer a quem salvou, *reside em ter querido e sabido opor-se a um mal, real e possível*, de que fundadamente suspeitava.

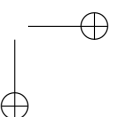
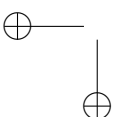
Não se trata de saber num sentido epistemológico ou de provar num sentido jurídico, ambos válidos em seus próprios campos semânticos e apenas neles, mas de um saber de índole intuitiva, medularmente político, precisamente aquele que os grandes políticos têm, quer os que se dedicam ao bem-comum quer aqueles que se dedicam aos seus interesses tirânicos ou oligárquicos. Eticamente são comparáveis, mas, o que nuns releva da liturgia ao bem e os classifica como bons, nos outros releva do mal e classifica-os como maus.

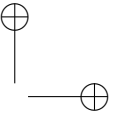
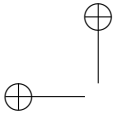
Por este seu magno acto, Aristides emparelha com os grandes santos, todos eles pecadores – salvo, na tradição cristã católica, o próprio Cristo e sua Mãe –, todos eles tendo superado o demérito relativo do vício e do pecado através do incomparável mérito do bem.

O bem, por mais ínfimo que seja, é o próprio Deus incarnado no acto que pôs esse mesmo bem. Nada se lhe compara ou pode comparar. Não num mundo em que o princípio metafísico e ontológico não seja maniqueu. Hitler

---

when Hoess was away from the camp, some time in late August or early September. Fritzsich, his deputy, saw a new use for a chemical used to remove the infestations of insects around the camp – crystallized prussic acid (cyanide), sold in tins and marketed under the name Zyklon (for cyclone) Blausäure (for prussic acid), popularly known as Zyklon B. [...] If Zyklon B could be used to kill lice, why could it not be used to kill human pests?».





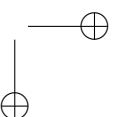
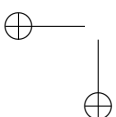
era maniqueu, os seus seguidores e admiradores também, mesmo os mais discretos, mesmo dizendo-se cristãos. Aristides é o exemplo do não-maniqueu, do que vê na realidade apenas a acção benevolente de Deus, adora esta acção, tal realização sendo precisamente fértil, de uma fertilidade tendencialmente infinita. Verdadeira «imitação» de Deus, no que este tem de mais grandioso: a criação de possibilidade de ser e de vida.<sup>15</sup>

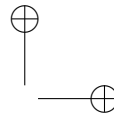
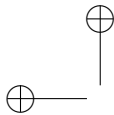
A sua acção, em desobediência a uma ordem que contemporizava com a radicalidade do mal – e não interessa a razão pela qual se contemporiza com o mal, interessa, sim, se se contemporiza com ele ou não –, é uma acção que não realiza bem apenas pela negativa, ao retirar as pessoas de uma Europa que se preparava para eliminar umas e escravizar outras, mas que realiza bem pela positiva, pois proporciona, através da sua remoção do local de possível perdição, um horizonte de, exactamente, possibilidade ontológica. Através de sua acção Aristides permitiu que cerca de trinta mil pessoas *pudessem, em absoluto, ter futuro*.

Muitas vezes centramo-nos na historicidade e monumentalidade dos actos em geral e dos actos das vidas das pessoas em particular, mas o que há de fundamental na vida de cada um – Agostinho bem o percebeu, ou nunca se teria convertido, pois uma centração da sua inteligência no seu passado não lho permitiria – é o futuro como absoluto do possível próprio de cada coisa e de cada ser humano. De nada serviria salvar o passado de alguém se não se salvasse esse mesmo alguém na forma do absoluto de sua possibilidade. A própria criação divina é a criação de uma possibilidade de ser, universal para o mundo, individual para cada ente nele, pessoal para cada ser humano nele.

Por tal, isso que se cria *como pessoa* é criado como uma *possibilidade de acto próprio*, de autonomia, de livre-arbítrio, de liberdade. Sem tal, não há seres humanos, mas meras bestas, indiscerníveis de animais irracionais. Esta redução foi a grande aposta de Hitler e do sistema que fundou, tendo-a realizado, em graus vários, em todos os lugares que conquistou: da França ocupada, ao Gueto de Varsóvia, a Treblinka, a verdadeira matança consistiu não em matar os corpos, que, se fossem de seres ainda não humanamente reduzidos, se defenderiam, revoltariam, *mas o espírito*, eliminando precisamente

<sup>15</sup> Dado que o que ficou dito neste parágrafo não é honestamente desmentível e que a acção de Aristides constitui exemplo transcendente de santidade, não seria impertinente pensar-se na possibilidade de sua beatificação: lembremos que todos os santos (salvo Jesus e Maria) não são impecáveis.





o livre-arbítrio e a possibilidade de liberdade, ou seja, de vida propriamente humana. Feito isto, o mais decorre naturalmente, deixando-se as pessoas ser assassinadas, pois já não perspectivam qualquer *possibilidade própria*, isto é, já não têm esperança, e um ser humano sem esperança nada mais é do que um, na expressão do Poeta, cadáver adiado.<sup>16</sup>

Sabendo que algo de profundamente perverso pairava no ar, Aristides empenhou-se em procurar contrariar virtuosamente o que tais suspeitas de vícios políticos deixavam adivinhar. Este seu acto é um *acto de graça e de caridade* que imita finitamente essoutro genesíaco, divino, de que é análogo, que é o da criação do ser humano. Cada um destes actos, seja ele feito por Aristides seja por quem for, prolonga gracilmente o acto criador de Deus. É um acto de absoluta bondade, de bem absoluto, que cria um limite absoluto entre a esfera em que se pratica tal bem e o resto do, assim, não-mundo, como bem percebeu o Spielberg que insere tal afirmação na sua narrativa fílmica sobre Oscar Schindler.<sup>17</sup>

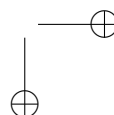
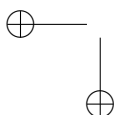
O cristão sabe que não é Deus, mas sabe que pode e deve prolongar, no que é o seu lugar e tempo, o trabalho de outorga de absoluto de bem iniciado por Deus e que Deus não conclui, pois delegou em nós essa função, mormente naqueles que se reclamam discípulos de sua filial carne.

Aristides e sua Mulher foram um casal profundamente fértil segundo a carne. Porém, se muitos podem dizer que tiveram dez, quinze, vinte filhos, quem se pode reclamar de ter tido cerca de trinta mil? De facto, foi esta a dimensão da fecundidade de Aristides, ao outorgar possibilidade de vida às pessoas a quem deu autorização diplomática que lhes permitia sair de França.

Num século que fica para a história como o *século da morte*, Aristides soube dar ao mundo uma lição de vida, de amor sem limites à vida, que, para o cristão, é o próprio Deus presente na carne de cada ser humano, de cada uma daquelas mocinhas desfloradas. Ou alguém pensa que rebentar o hímen

<sup>16</sup> PESSOA Fernando, *Mensagem*, poema «D. Sebastião Rei de Portugal», último verso, Lisboa, Ática, 1979, p. 42.

<sup>17</sup> *Schindler's list*, realização de Steven Spielberg. Produção de Steven Spielberg, Gerald R. Molen, Branko Lustig. Co-produção de Lew Ryin. Produção executiva de Kathleen Kennedy. Designer de produção Allan Starski. Argumento de Steven Zaillian, baseado na obra homónima, *Schindler's List*, de Thomas Keneally, 1982. Montagem de Michael Kahn. Direcção de fotografia de Janusz Kaminski. Música de John Williams. Interpretação de Liam Neeson, Ben Kingsley, Ralph Fiennes, Caroline Goodall, Jonathan Sagalle, Embeth Davidtz. Uma co-produção Universal Pictures, Amblin Entertainment.



daquelas mulheres não é fazê-lo apenas a elas, mas ao bem que Deus pôs nelas? É, nelas, violar o próprio Deus.

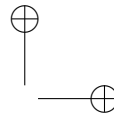
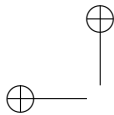
O que Aristides fez foi cumprir o que o divino servo diz quando Deus pergunta: «A quem enviarei e quem há-de ir por nós?», respondendo: «eis-me aqui, envia-me a mim.» (Is 5,8).<sup>18</sup> A longa crise que viveu imediatamente antes de tomar a decisão que o lançou na actividade de proporcionar meios de passagem aos que procuravam refúgio das hordas nazis corresponde a uma metanóia fundamental, em que, perante o absoluto da liturgia a um princípio de bem, tudo o mais perde sentido, se relativiza e a única voz e autoridade a que se passa a obedecer é à da razão que se baseia em tal princípio, que é presença também absoluta de Deus na criatura mundo. O mais é irrelevante, venha o que vier.

Já com Job assim fora, e a comparação impõe-se. Compete ao ser humano o exercício do bem, mesmo sob a mais satanicamente feroz violência, boçalmente manifesta como a dos SS ou diplomaticamente disfarçada como a de émulos mais discretos, mas não menos perniciosos para o bem-comum de uma humanidade que se quer sem tiranos e sem escravos.

Não queremos terminar sem referir que, nestes mesmos dias, a partir de 10 de Maio de 1940 e até ao fim de Junho desse mesmo ano, no tempo que demorou à inferior máquina de guerra nazi<sup>19</sup> aniquilar a superior máquina de guerra

<sup>18</sup> Citação retirada de *Antigo Testamento poliglota. Hebraico, grego, português, inglês*, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, p. 1427. A versão grega, dos Setenta, traduz a resposta do servo por: «Idou eimi ego. Aposteilon me.». De facto, trata-se do apostolado da caridade na forma da liturgia a um bem que depende de mim directamente e apenas indirectamente de Deus, que me criou capaz de o fazer, ou de o não fazer. Compete-me a mim, directamente, não a Deus este apostolado, esta liturgia. Quem assim age já tem a sua recompensa, quem assim não age, já tem também a sua recompensa: de estes últimos, a parte que falhou por omissão, encheu a segunda metade do século vinte com lamentações próprias de cobardes; a parte que colaborou no massacre activamente encheu a mesma metade com a glorificação descarada do mal que fez.

<sup>19</sup> Esta afirmação pode parecer estranha, mas atentemos nas palavras de alguém com ímpar autoridade acerca do assunto, o Capitão Liddell-Hart, editor das *Memórias* do Marechal de Campo Erwin Rommel. Este começou a sua colaboração com o avanço de Hitler a Oeste como comandante divisional no campo de batalha, depois foi General e Marechal preferido de Hitler, sendo, finalmente um dos mentores do golpe que procurou eliminar o tirano, assumindo Rommel eventualmente a chefia da Alemanha, mas tendo acabado por se suicidar para não pôr a vida de sua família em risco aquando do falhanço da tentativa de Stauffenberg (apresentamos a totalidade da passagem, nos anexos): «Depois da catástrofe, o desmoronar foi comumente visto como inevitável, e o ataque de Hitler como irresistível. Mas as aparências eram muito



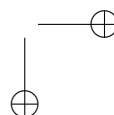
francesa e aliada, dirigida por militares imbecis, tiveram ilustríssimas acções homens como Winston Churchill e Charles de Gaulle, heróis universais, na companhia de quem Aristides de Sousa Mendes deve ser incluído.

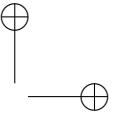
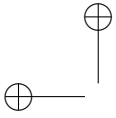
Como se pode perceber a partir da leitura da nota dedicada ao Capitão Liddell-Hart, editor das *Memórias* do Marechal de Campo Erwin Rommel (infra), o que estes homens fizeram foi, como nobre forma de recurso, procurar remediar, no que ainda era possível, erros por acção, mas também por omissão, de responsáveis políticos que poderiam ter evitado tais males, se tivessem tido a coragem e a inteligência para travar Hitler enquanto o poder deste era ainda incipiente, nos anos de 1933 a 1938. A sua acção reveste, assim, uma dupla dimensão fundamental de obreiros de um labor urgente, limitador de males maiores, e uma outra tarefa, esta estrutural, de possibilitação de, sobre os erros alheios e os remédios próprios, construir uma alternativa de mundo em que os princípios de uma humanidade digna de tão alta designação pudessem existir, permitindo, deste modo, a existência da própria humanidade.

A acção de Aristides de Sousa Mendes foi, é e será, para aqueles cuja vida imperfeita é dedicada ao bem-comum, um exemplo dos maiores de sempre de serviço a este mesmo bem, único que poderá permitir à humanidade merecer continuar a ser. Para estes que a tal bem se dedicam, a humanidade é um projecto divino de possível humana grandeza. Terminamos como começámos: Aristides de Sousa Mendes é um aristocrata, mas um aristocrata da caridade.

---

diferentes da realidade – como se tornou claro a partir de revelações feitas no pós-guerra. Em vez de possuir uma superioridade esmagadora em números, como imaginado, os exércitos alemães não foram capazes de reunir os mesmos meios que os seus oponentes. A ofensiva foi lançada com 136 divisões e foi enfrentada pelo equivalente a 156 – francesas, britânicas, belgas e holandesas. Era apenas em aeronaves que os alemães tinham uma grande superioridade, em números e qualidade [tendo os britânicos ignorado os contínuos avisos públicos de Churchill – nota nossa]. Os seus tanques eram em menor número do que os do outro lado – mal chegavam a 2.800 contra mais de 4.000. Eram também, em média, inferiores em blindagem e em armamento, se bem que ligeiramente superiores em velocidade. A principal vantagem dos alemães, para além do seu poder aéreo, residia na velocidade com a qual os seus tanques eram manobrados e na técnica superior que desenvolveram. Os seus comandantes de arma blindada adoptaram e puseram em prática com efeitos decisivos as novas teorias que tinham sido concebidas na Grã-Bretanha, mas que não tinham sido compreendidas pelas chefias dos exércitos britânicos e franceses.», ROMMEL Erwin, *The Rommel papers*, edited by B. H. Liddell-Hart, translated by Paul Finlay, New York, Da Capo Press, 1982, p. 3 (tradução nossa, o original surge no Anexo II, infra).





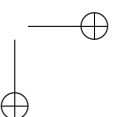
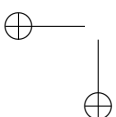
## Anexos a este capítulo

### Anexo I

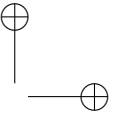
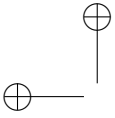
#### Resumo que Churchill faz do programa político de *Mein Kampf*<sup>20</sup>

«The main thesis of *Mein Kampf* is simple. Man is a fighting animal; therefore the nation, being a community of fighters, is a fighting unit. Any living organism which ceases to fight for its existence is doomed to extinction. A country or race which ceases to fight is equally doomed. The fighting capacity of a race depends on its purity. Hence the need for ridding it of foreign defilements. The Jewish race, owing to its universality, is of necessity pacifist and internationalist. Pacifism is the deadliest sin, for it means the surrender of the race in the fight for existence. The first duty of every country is therefore to nationalise the masses. Intelligence in the case of the individual is not of first importance; will and determination are the prime qualities. The individual who is born to command is more valuable than the countless thousands of subordinate natures. Only brute force can ensure the survival of the race; hence the necessity for military forms. The race must fight; a race that rests must rust and perish. Had the German race been united in good time it would have been already master of the globe. The new Reich must gather within its fold all the scattered German elements in Europe. A race which has suffered defeat can be rescued by restoring its self-confidence. Above all things the Army must be taught to believe in its own invincibility. To restore the German nation the people must be convinced that the recovery of freedom by force of arms is possible. The aristocratic principle is fundamentally sound. Intellectualism is undesirable. The ultimate aim of education is to produce a German who can be converted with the minimum training into a soldier. The greatest upheavals in history would have been unthinkable had it not been for the driving force of fanatical and hysterical passions. Nothing could have been effected by the bourgeois virtues of peace and order. The world is now moving towards such an upheaval, and the new German State must see to it that the race is ready for the last and greatest decisions on this earth. Foreign policy may be unscrupulous. It is not the task of diplomacy to allow a nation

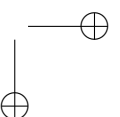
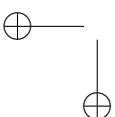
<sup>20</sup> Seria talvez pertinente que se investigasse se Aristides tinha lido esta obra ou se dela tinha algum conhecimento a nível indirecto. Excelente ideia para um investigador que possua tempo e interesse.

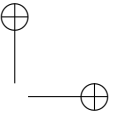
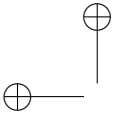


to founder heroically, but rather to see that it can prosper and survive. England and Italy are the only two possible allies for Germany. No country will enter into an alliance with a cowardly pacifist State run by democrats and Marxists. So long as Germany does not fend for herself, nobody will fend for her. Her lost provinces cannot be regained by solemn appeals to Heaven or by pious hopes in the League of Nations, but only by force of arms. Germany must not repeat the mistake of fighting all her enemies at once. She must single out the most dangerous and attack him with all her forces. The world will only cease to be anti-German when Germany recovers equality of rights and resumes her place in the sun. There must be no sentimentality about Germany's foreign policy. To attack France for purely sentimental reasons would be foolish. What Germany needs is increase of territory in Europe. Germany's pre-war colonial policy was a mistake and should be abandoned. Germany must look for expansion to Russia, and especially to the Baltic States. No alliance with Russia can be tolerated. To wage war together with Russia against the West would be criminal, for the aim of the Soviets is the triumph of international Judaism. Such were the "granite pillars" of his policy.» (A tese principal de *Mein Kampf* é simples. O homem é um animal lutador; assim sendo, a nação, sendo uma comunidade de lutadores, é uma unidade de combate. Qualquer organismo vivo que cesse de lutar pela sua existência está condenado à extinção. País ou nação que cessem de lutar estão igualmente condenados. A capacidade de luta de uma raça depende da sua pureza. Daqui, a necessidade de a libertar de conspirações vindas do exterior. A raça judaica, devido à sua universalidade, é, por necessidade, pacifista e internacionalista. O pacifismo é o mais mortal dos pecados, pois significa a rendição da raça na luta pela existência. O primeiro dever de qualquer país é, assim, o de nacionalizar as massas. A inteligência, no caso do indivíduo, não é de primeira importância; vontade e determinação são as qualidades principais. O indivíduo que nasceu para comandar é mais valioso do que os incontáveis milhares de naturezas subordinadas. Apenas a força bruta pode assegurar a sobrevivência da raça; daqui, a necessidade de uma matriz militar. A raça deve lutar; uma raça inactiva deve enferrujar e perecer. Se a raça Alemã tivesse estado unida em devido tempo, já seria senhora do globo. O novo Reich deve recolher no seu seio todos os elementos Alemães dispersos pela Europa. Uma raça que sofreu a derrota pode ser salva através da restauração da sua confiança em si própria. Acima de todas as coisas, o Exército deve ser ensinado a acreditar na



sua mesma invencibilidade. Para restaurar a nação Alemã, o povo deve estar convencido de que a recuperação da liberdade pela força das armas é possível. O princípio aristocrático é fundamentalmente correcto. O intelectualismo é indesejável. O fim último da educação consiste em produzir um Alemão que possa ser convertido, com um mínimo de treino, num soldado. As grandes sublevações na história teriam sido impensáveis não fora a força motriz das paixões fanáticas e históricas. Nada poderia ter sido efectuado pelas virtudes burguesas de paz e ordem. O mundo está presentemente a mover-se no sentido de uma tal sublevação, e o novo Estado Alemão deve proceder de modo a que a sua raça esteja pronta para as derradeiras e mais grandiosas decisões sobre esta terra. A política externa deve ser totalmente sem escrúpulos. Não é tarefa da diplomacia permitir que uma nação se afunde heroicamente, mas, antes, proporcionar que possa prosperar e sobreviver. A Inglaterra e a Itália são os dois únicos aliados possíveis para a Alemanha. Nenhum país entra para uma aliança com um Estado cobardemente pacifista, dirigido por democratas e Marxistas. Se a Alemanha não esgrimir em seu próprio benefício, ninguém o fará por ela. As suas províncias perdidas não podem ser recuperadas por meio de solenes apelos ao Céu ou de piedosas esperanças postas na Liga das Nações, mas apenas através da força das armas. A Alemanha não deve repetir o erro de lutar contra todos os seus inimigos ao mesmo tempo. Deve isolar o mais perigoso e atacá-lo com todas as suas forças. O mundo só deixará de ser anti-Alemão quando a Alemanha recuperar a igualdade de direitos e retomar o seu lugar ao sol. Não deve haver qualquer sentimentalismo relativamente à política externa da Alemanha. Atacar a França por causa de razões puramente sentimentais seria uma tolice. Do que a Alemanha precisa é de um aumento de território na Europa. A política colonial anterior à guerra foi um erro e deve ser abandonada. A Alemanha deve procurar expandir-se para a Rússia, especialmente para os Estados Bálticos. Nenhuma aliança com a Rússia pode ser tolerada. Travar guerra em conjunto com a Rússia contra o Ocidente seria criminoso, pois o objectivo dos Soviéticos é o triunfo do Judaísmo internacional. Tais eram os “pilares de granito” da sua política.), CHURCHILL Winston S., *The Second World War*, vol. II, Boston, Houghton Mifflin Company, s. d., pp. 50-51 (trad. nossa).

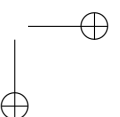
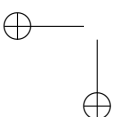


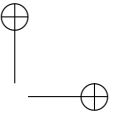
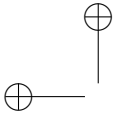


## **Anexo II**

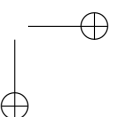
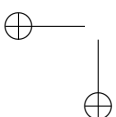
### **Comparação de forças militares e doutrinas inimigas presentes em Maio-Junho de 1940 na frente ocidental**

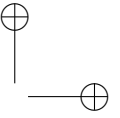
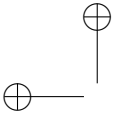
«After the catastrophe, the breakdown was commonly viewed as inevitable, and Hitler's attack as irresistible. But appearances were very different from reality – as has become clear from post-war revelations. Instead of having an overwhelming superiority in numbers, as was imagined, the German armies were not able to muster as many as their opponents did. The offensive was launched with 136 divisions, and was faced by the equivalent of 156 – French, British, Belgian and Dutch. It was only in aircraft that the Germans had a big superiority, in numbers and quality. Their tanks were fewer than those on the other side – barely 2,800 against more than 4,000. They were also, on the average, inferior in armour and armament, although slightly superior in speed. The Germans' main advantage, besides that in airpower, lay in the speed with which their tanks were handled and the superior technique they had developed. Their panzer leaders had adopted, and put into practice with decisive effect, the new theories that had been conceived in Britain but not comprehended by the heads of the British and French armies. Of the 136 German divisions, only 10 were armoured – but that small fraction, used as spearheads, virtually decided the issue of the campaign before the mass of the German Army came into action. The brilliant results of these panzer thrusts obscured their small scale, and also the narrowness of the margin by which they succeeded. That success could easily have been prevented but for the paralysis, and all too frequent moral collapse, of the opposing commanders and troops in face of a tempo and technique of attack for which their training had not prepared them. Even as it was, the success of the invasion turned on a series of long-odds chances – and the readiness of dynamic leaders like Guderian and Rommel to make the most of such chances.» (Depois da catástrofe, o desmoronar foi comumente visto como inevitável, e o ataque de Hitler como irresistível. Mas as aparências eram muito diferentes da realidade – como se tornou claro a partir de revelações feitas no pós-guerra. Em vez de possuírem uma superioridade esmagadora em números, como imaginado, os exércitos alemães não foram capazes de reunir os mesmos meios que os seus oponentes. A ofensiva foi lançada com 136 divisões e foi enfrentada pelo equivalente a 156 – francesas, britânicas, belgas e holandesas. Era apenas em aeronaves





que os alemães tinham uma grande superioridade, em números e qualidade. Os seus tanques eram menos do que os do outro lado – mal chegavam a 2.800 contra mais de 4.000. Eram também, em média, inferiores em blindagem e em armamento, se bem que ligeiramente superiores em velocidade. A principal vantagem dos alemães, para além do seu poder aéreo, residia na velocidade com a qual os seus tanques eram manobrados e na técnica superior que desenvolveram. Os seus comandantes de arma blindada adoptaram e puseram em prática com efeitos decisivos as novas teorias que tinham sido concebidas na Grã-Bretanha, mas que não tinham sido compreendidas pelas chefias dos exércitos britânicos e franceses. Das 136 divisões alemãs, apenas 10 eram blindadas – mas esta pequena fracção, usada como ponta de lança, virtualmente decidiu o resultado da campanha antes de a massa do exército alemão ter entrado em acção. O brilhante resultado destas investidas blindadas obscureceu a sua pequena escala e também a estreiteza da margem do seu sucesso. Este sucesso poderia bem ter sido evitado não fora a paralisia e o demasiado frequente colapso moral dos comandantes e das tropas oponentes perante o ritmo e a técnica de ataque para os quais o seu treino os não tinha preparado. Mesmo assim, o sucesso da invasão dependeu de uma série de probabilidades extremas – e da prontidão de chefes dinâmicos como Guderian e Rommel a obter o máximo rendimento de tais probabilidades.), ROMMEL Erwin, *The Rommel papers*, edited by B. H. Liddell-Hart, translated by Paul Finlay, New York, Da Capo Press, 1982, pp. 3-4 (tradução nossa).





## Capítulo 16

# Aristides de Sousa Mendes: da caridade como graça política transnómica. O caso do justo de Bordéus<sup>1</sup>

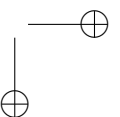
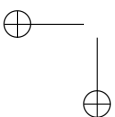
### O contexto político da Segunda Grande Guerra Mundial

Como é ou deveria ser do conhecimento geral, na sequência de uma má resolução política da Primeira Grande Guerra Mundial (1914-1918), em que não só as grandes questões geoestratégicas que a originaram, mas também questões culturais gerais muito mais profundas, de tipo etnocêntrico, permaneceram, o tempo que medeia entre 1918 e 1939 é um tempo de re-arrumação das forças culturais, políticas, económicas e sociais gerais que travaram o primeiro grande conflito, em preparação para o subsequente, mais poderoso e de consequências muito mais graves quer em termos quantitativos quer qualitativos.

Do lado dos aliados vencedores, uma compreensível, mas perigosíssima, reacção contra tudo o que lembrasse guerra e os sofrimentos a ela associados

---

<sup>1</sup> Publicado inicialmente em: PEREIRA, Américo, «Aristides de Sousa Mendes: da caridade como graça política transnómica. O caso do justo de Bordéus», 2013, 21 p., em [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net).



levou a uma posição quase universal de pacifismo a todo o custo. Poucas foram as vozes que se destacaram no alerta contra esta forma utópica de encarar a vida mundana real, tudo menos pacífica e em que o lado que se considera, digamos assim, decente,<sup>2</sup> apesar de imperfeito, tem de poder reagir com eficácia total contra um eventual ataque de outro lado, menos decente, humanamente falando.

No que diz respeito às principais forças que perderam o conflito de 1914-1918, ao sentimento de que a derrota tinha sido injusta, pois, em seu entender, o inimigo não se tinha mostrado verdadeiramente superior no campo militar, acresceu o modo desastroso como tais vencedores administraram a parte política não militar do pós-guerra, humilhando, de uma forma desnecessária, os derrotados, assim os rearmamentando para posições de novo irreduzíveis, irreduzibilidade que tem de ser esperada de gente ativa que foi dificilmente derrotada no campo de batalha e é, em seguida, submetida a um regime de humilhação e fome, tal foi a situação em que os alemães<sup>3</sup> que vieram a apoiar Herr Hitler, que são quem aqui nos interessa, se encontraram neste período.

Não admirará, pois, que muitas destas pessoas, assim tratadas, um dia mais tarde venham a decidir fazer algo de semelhante, por vingança ou por causa de um sentido desajustado de justiça retributiva, contra outros seres supostamente seus semelhantes, de uma forma tão arbitrária quanto aquela que

<sup>2</sup> Esta «decência» humana, se facilmente definível, por exemplo, em termos religiosos cristãos – basta cumprir o mandamento de Cristo –, é de mais difícil definição em termos laicos: mas nunca se pode fugir ao sentido transcendental de um bem-comum – pelo menos como realidade possível –, que é o melhor bem ontológico *para todos* os seres humanos presentes num determinado *topos kai kairos*, lugar e oportunidade. As variegadas formas de fascismo (italiano, nazí, comunista-soviético, nipónico, ...) que procuraram imperar nesta altura histórica têm como elemento comum fundamental, em termos teóricos e prático-pragmáticos, precisamente a negação do bem-comum, em nome de um bem para conjuntos limitados de pessoas (podendo constituir ou não a maioria), relegando os restantes seres humanos para o caixote do lixo ontológico da história humana. É esta maldade, realmente maniqueia – porque fundamentalmente ontológica, antroponológica – que torna o período entre as duas grandes guerras mundiais tão tragicamente significativo e tão especialmente perigoso para a humanidade.

<sup>3</sup> «Alemães», no sentido que o próprio Hitler lhes atribui, sentido que é o determinante para a compreensão dos acontecimentos que aqui estão em causa. Nem todos os alemães em sentido comum corresponderam ao perfil para eles traçado pelo autor de *Mein Kampf*: houve sempre quem soubesse respeitar a humanidade em seu sentido naturalmente transcendental à espécie, una e única, em que não há «Mensch» e «Untermensch», só mesmo «Mensch», «seres humanos», «pessoas».

sofreram. A brutalidade segue sempre a mesma irracionalidade e bestialidade da arbitrariedade.

Poucas vozes do lado dos aliados (das chamadas «democracias ocidentais», especialmente a Grã-Bretanha, a França e os Estados Unidos da América do Norte) se mostraram favoráveis a um tratamento mais humano dos derrotados. Homens com incontornável importância política e histórica como Thomas Woodrow Wilson (Nobel da Paz em 1919) ou Winston Spencer Churchill foram ignorados. A posição oficial de Wilson quanto às condições do pós-guerra não foi aprovada internamente nos Estados Unidos, o que fez com que as posições mais duras de iniciativa europeia triunfassem.

A Alemanha entrou num período de mais de uma década de fraqueza económica, financeira, política e social, com fortíssimo desemprego, fome, agitação social convulsiva, com constantes desastrosos, conducentes a destruição e mortes. Quando o país estava, finalmente, a encetar fragilmente uma recuperação, deu-se o afundamento da Bolsa de Valores de Nova Iorque e, com o retorno forçado do dinheiro que os norte-americanos tinham recentemente começado a investir na Alemanha, este último país voltou a cair num tempo de extrema penúria e desassossego político e social.

Esta fase terminou com a ascensão de Adolf Hitler ao poder, no fim de Janeiro de 1933. Este acesso culminou uma cuidadosamente planeada estratégia e carreira política que se concentrou precisamente na preparação de tal culminar, através da exploração demagógica da situação política e social vigente nos mais de dez anos anteriores. Herr Hitler soube aproveitar em seu benefício as dificuldades e o sofrimento dos povos da Alemanha, acabando por conquistar, com o apoio de uma oligarquia plutocrática, a simpatia de um número suficientemente grande de votantes para que fosse convidado para formar gabinete pelo velho e pusilânime Presidente Hindenburg.

Hitler implementou uma política económica de preparação infra-estrutural para a guerra, que permitiu criar emprego para quase todas as pessoas, ao mesmo tempo que criava as condições gerais políticas, económicas e sociais para a deflagração de um conflito de iniciativa germânica, assim que a Alemanha estivesse preparada para tal, o que estimava acontecer algures durante a década de quarenta, de preferência na primeira metade.

O objectivo de tal guerra era a expansão do *Reich* – o reino ou império alemão –, de modo a permitir o livre crescimento da “raça” propriamente alemã, às custas de todas as outras “raças”, consideradas inferiores, destinadas

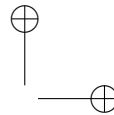
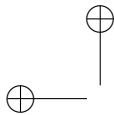
ou à escravatura ou à pura e simples eliminação. Encontramos um magnífico resumo da posição política de Herr Hitler nas memórias de Churchill (ver «Anexo I» do capítulo precedente), que, assim, demonstrou ter bem entendido quais as reais intenções do tirano.<sup>4</sup>

No entanto, Hitler, homem impaciente, não esperou pela década de quarenta para começar a implementar o seu plano de expansão do *Reich*: percebendo a manifesta fraqueza política dos seus inimigos, sobretudo os ocidentais, perdidos em discussões bizantinas e incapazes de reacção pertinente, começou tentativamente a ocupar terreno. Todas as suas sucessivas iniciativas foram bem sucedidas, tendo reocupado a Renânia, ocupado a Áustria, parte da Checoslováquia e depois a Checoslováquia na sua totalidade, ameaçando, em seguida, a Polónia.

Foi apenas aquando da ameaça à Polónia que o Ocidente resolveu acordar e reagir adequadamente, numa altura em que a sua posição era já de manifesta inferioridade estratégica.<sup>5</sup> Com a anulação do perigo de uma guerra também

<sup>4</sup> O que mais surpreende nos acontecimentos que originaram a Segunda Grande Guerra Mundial é que, como Churchill bem viu e bem anunciou – mesmo formalmente, em discursos à Câmara Baixa do Parlamento Britânico –, tendo Hitler manifestado publicamente quais eram as suas intenções, numa obra publicada ainda na década de vinte do século passado («The first volume was published in the autumn of 1925. [...] Except for the Bible, no other book sold as well during the Nazi regime, when few family households felt secure without a copy on the table.» SHIRER William L., *The rise and fall of the third Reich. A history of Nazi Germany with a new Afterword by the author*, New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore, Simon and Schuster Inc, 1990, pp. 80-81), poucos tenham sido os que a tenham tomado a sério. Mas como foi possível tal acontecer, tendo em conta o que aí foi anunciado? Que estranha combinação de estupidez e de cobardia foi essa que esteve na origem de tão grande catástrofe? Até 1938, uma acção decidida das potências não-fascistas teria esmagado Hitler, que apenas soube jogar com aparências de uma força militar que não possuía, e que os serviços secretos, que o vigiavam sabiam que assim era. Em 1939, já foi tarde, pois então já Hitler possuía uma máquina militar, que embora sendo inferior à dos seus eleitos inimigos, causava nestes algo analogável a um terror paralizante.

<sup>5</sup> Que não militar, em sentido estrito: as forças humanas e materiais dos possíveis inimigos do regime nazi eram muito superiores. A vantagem estratégica dos nazis residia na doutrina militar que Hitler estava disposto a empregar, sobretudo no que diz respeito às novas formas de ataque maciço com forças blindadas concentradas e altamente móveis, apoiadas por uma força aérea que tinha como missão não apenas libertar o ar da presença das forças inimigas, mas, feito isto, apoiar intensamente as operações das forças terrestres móveis, assim, podendo esmagar militarmente o inimigo num período extremamente curto, caso único, até então, na história da humanidade. Ironicamente, esta doutrina teve a sua formulação inicial na Grã-



com a União Soviética, a leste, e através de um tratado com Estaline,<sup>6</sup> Hitler ficou livre para atacar a oeste (da Alemanha e da União Soviética), o que prontamente fez, esmagando a Polónia em poucos dias, ainda em 1939.

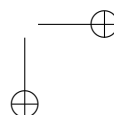
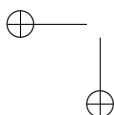
Começaram aqui os problemas maiores com os refugiados, sobretudo com os refugiados de tipo cultural-rácico, e são todos os que Hitler considerava ou sub-humanos ou ocupantes de espaço destinado aos alemães, de entre os quais há que salientar os judeus, pelo seu número e relevância simbólica.

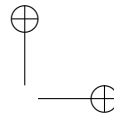
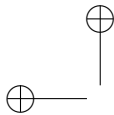
Quando a agressão militar se estendeu propriamente ao Ocidente, a partir de 10 de Maio de 1940, com a invasão da Bélgica, Holanda e França e sua rapidíssima e esmagadora derrota em pouco mais de um mês, o problema dos refugiados ganha proporções de um dramatismo inelutavelmente trágico. É neste momento cairótico que a história da humanidade vai encontrar, na paz burguesa de sua vida comum de diplomata numa cidade de província, o português e cristão imperfeito, como todos, Aristides de Sousa Mendes, cônsul de Portugal na cidade francesa de Bordéus, grande porto de mar, que era, na altura, sede do Governo de França, por impossibilidade de estar sediado em Paris, já dominada pelo avanço da máquina militar nazi, a que milhares de refugiados se dirigiram com a esperança de poderem ser transportados para fora de uma Europa que já os não queria e que seria a sua carcereira ou assassina, caso dela não conseguissem fugir. Convém não esquecer que tal foi o destino de cerca de doze milhões de pessoas, assim perseguidas, entre as quais, estima-se, cerca de seis milhões de judeus, sem contar com todas as outras vítimas inocentes, mortas apenas porque estavam aí onde a guerra lavrou, onde aconteceu uma guerra que não deveria ter acontecido, que deveria ter sido evitada.<sup>7</sup>

Bretanha, sobretudo às mãos do Capitão Basil Liddell-Hart, mas não teve aceitação por parte das democracias, tendo vindo a tornar-se no seu possível e, depois, quase triunfante algoz.

<sup>6</sup> O tratado de não-agressão entre a Alemanha nazi e a União Soviética, com o seu protocolo secreto, foi assinado no Kremlin na noite do dia 23 de Agosto de 1939.

<sup>7</sup> Numa qualquer situação em que há uma agressão que poderia ter sido evitada a tempo pelo agredido, liminarmente eliminando a possibilidade de o agressor agir de forma agressiva, a responsabilidade principal, se não mesmo exclusiva, pois detém-se o absoluto do poder de anular a agressividade, reside no futuro agredido, não no futuro agressor. Assim, como teria sido possível ter anulado a posição de Hitler, quem o não fez quando tal era possível é o responsável pelo que de tal inacção decorreu. *Hitler só fez o que fez porque alguém tal permitiu.* Hitler anulado em 1934, por exemplo, não teria podido fazer o que fez depois. E não há desculpas aceitáveis.





## A situação das pessoas em fuga

São muitas as horas de película fílmica documental essas que nos mostram milhares de refugiados fugindo da morte ao longo das estradas da Europa, sendo metralhados por aviões, morrendo como formigas espezinhadas, cujos cadáveres são deixados a apodrecer ou à futura eventual piedade de quem os enterre, dado que os casuais e efémeros sobreviventes mais não podem fazer do que avançar sempre, enquanto podem, na esperança de conseguirem, de algum modo, sobreviver mais um pouco, talvez apenas uns minutos ou umas horas.

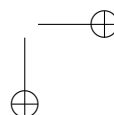
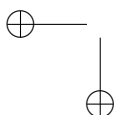
Estas pessoas perderam quase tudo o que é necessário para viver humanamente, isto é, com humana dignidade. Possuem apenas o que envergam e conseguem carregar. Estão sem país, sem lar, sem alimento e sem relação humana estável. Estão em vias de perder a sua mesma dignidade humana. Estão à total mercê de quem os queira matar, *por qualquer razão*. A sua vida depende apenas *da boa ou má vontade de alguém*, de um arbítrio tornado totalmente irresponsável, de facto, pela força possivelmente violenta das armas, melhor da posse das armas.

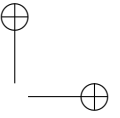
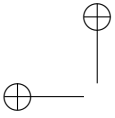
É difícil – e ainda bem – imaginar o que esta condição seja, mas tem de se perceber que a vida destas pessoas, nestas condições, reduzido o seu valor político e mesmo antropológico, não valia grande coisa.

Aqui, concretamente, não há direitos humanos, apenas uma renovada selvajaria, em que uma duríssima lei do mais forte impera. Um sim ou um não de alguém com poder de vida e de morte decide da vida e da morte de alguém, de milhares, de milhões. Tal o caso negativo de Herr Hitler e de seus homólogos. Porém, tal, também, o caso, positivo, de Aristides de Sousa Mendes.

A Bordéus chegaram milhares de pessoas precisamente nestas condições. Judeus, mas não só judeus, nem principalmente judeus: *peçoas, seres humanos*, semelhantes ao próprio Aristides, que este sabia, como cristão que era, serem, tal como ele, feitos à imagem e semelhança de Deus. Ora, o que se vai decidir aqui, como em outros casos, nomeadamente o de Schindler,<sup>8</sup> é precisamente o *reconhecimento da comum humanidade em todos os seres humanos*: isto que tenho, aqui presente, perante mim é ou não humano?

<sup>8</sup> Ver nossa obra: *O fascínio do bem. A dimensão agato-ontológica da acção*, publicada online em [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net), em que se estuda o papel que este nobre homem teve no salvamento de mais de mil judeus, de outro modo condenados à morte, na Polónia, na cidade de Cracóvia.





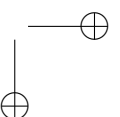
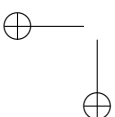
*Se é humano, tem de ser tratado como tal, se não é humano, tem de ser tratado como tal.*

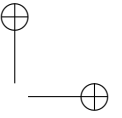
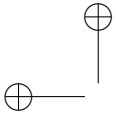
Se é humano, não pode ser tratado como se de uma coisa ou de um bicho se tratasse. Se não é humano, é uma coisa ou um bicho e pode e deve ser tratado como tal. A escolha nazi é a segunda;<sup>9</sup> a escolha de Aristides de Sousa Mendes é a primeira, isto é, reconhecer naqueles seres entidades humanas e agir consequentemente no sentido da sua salvação. Assim sendo, resulta evidente, para quem assim intui, que nada mais há a fazer do que *trabalhar no sentido da salvação de tais entes*, de tais pessoas. É esse o dever do cristão, quando verdadeiramente cristão como Sousa Mendes; o mais é espúrio.

## A decisão

Pensamos, depois do que já estudámos sobre este tema, que, como no caso, diferente no pormenor, mas homólogo na forma espiritual, do também imperfeito cristão e católico Schindler, o que sucedeu na crise de Aristides de Sousa Mendes foi um momento, doloroso momento, de *radical conversão ao bem*, não ao bem relativo para que os diplomatas são treinados, enquanto tais, mas

<sup>9</sup> Um exemplo claro desta opção pela negação do reconhecimento do estatuto de humano a certos tipos de pessoas é ilustrado pelo processo de eliminação de crianças («eutanasia infantil») que não correspondiam aos padrões considerados aceitáveis pelo regime. Segundo a narração de Laurence Rees, após um pedido de um pai dirigido ao próprio Hitler para que o seu filho deficiente fosse abatido: «[...] the Knauer case, as it became known, prompted Hitler to authorize Brandt [seu médico pessoal] and Bouhler to deal with similar cases in the same way. There then followed a period in which doctors and other medical officials, drew up detailed criteria for children who were to be 'referred for treatment' under the new policy. [...] Forms were returned to a Reich committee, from whence they were sent to three paediatricians who acted as assessors. They marked each form with a plus sign if the child were to die, or a minus sign if the child were to survive. None of the three doctors who made the judgement saw any of the children: they decided on the information of the forms alone.», REES Laurence, *The Nazis. A warning from history*, London, BBC BOOKS, 1997, pp. 80-81. De notar o perverso sentido de universalidade aqui subjacente, pois não se trata de dividir as crianças por etnia, mas, universalmente, por conformidade com um padrão politicamente definido de humanidade, fora do qual, não há o direito de se ser: é aqui que amarra a decisão de eliminar toda a diferença, seja ela incarnada num «judeu», num «cigano», num «homossexual» ou num qualquer «deficiente». Esta decisão está ligada à divisão operada, no livro doutrinal do nazismo, entre os propriamente humanos e os outros, estes a eliminar, mais cedo ou mais tarde. Ora, Aristides de Sousa Mendes salvou cerca de trinta mil destes elegíveis para abate.





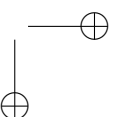
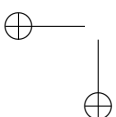
ao *absoluto do bem*, precisamente como patenteado, por aquele que aceitam como o seu Criador, em cada uma de suas criaturas, mormente na humana. Se assim foi, como não agir do modo escolhido, livremente escolhido, mas ditado por uma intuição de bem a que, acontecida, já não se pode fugir? Como poderia Saulo fugir da luz do damasceno caminho? Luz que penetra as pálpebras. Como?

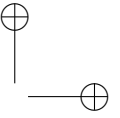
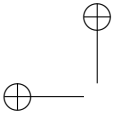
Perante tal evidência, *apenas a acção*, imperiosa, épica, literalmente entusiasmada, exteriormente aparentemente tresloucada, para quem assim não tinha sido metamorfoseado, *no sentido da salvação do maior número possível de pessoas faz sentido*.

Apenas este gesto cumpre o que se acredita ser o desígnio salvífico do Criador para com as suas criaturas, na evidência da preservação daquilo que é o maior bem possível que a inteligência humana, assim metamorfoseada, é capaz de intuir. A preservação da vida destas pessoas é um acto litúrgico de serviço ao bem da criação e de louvor ao seu Criador. O seu bom sucesso parece ter demonstrado a bondade do empreendimento.

Diz-se que tirar uma vida dá um sentimento de poder, ilusoriamente, infinito, então, que poder se sentirá ao saber-se que se está a *salvar* uma vida, no que é uma forma de recriação? E se tal acto for multiplicado por milhares? Deve ser inebriante, mas não num sentido meramente psicológico e, ainda, próximo do animalesco, antes, verdadeiramente espiritual, pois positivamente pragmático: no seio do trabalho destruidor da guerra, trabalhar quasi-genesiacamente, repossibilitando um bem precarizado, é trabalho de amor, é exercício de uma caridade que aproxima a criatura que assim labora do mesmo acto transcendente de Deus criador.

Neste labor entusiasmado, não há lugar ou tempo para considerações mundanas: que vale a voz dos Homens perante este labor ancilo-providencial? De que servem as ameaças, como pode haver medo, se se está, em nome do céu – assim se acredita –, às portas de um mundano inferno antecipado, carimbando salvo-condutos que impedem o injustíssimo ingresso nesse mesmo inferno?





## O trabalho no sentido de um bem de outro modo impossível

Como é evidente, nestas cairóticas situações, não há propriamente lugar ético e político para hesitações prolongadas: é o tempo absoluto que o Evangelho define, nas palavras do próprio Cristo, como o momento do sim ou do não, sendo a hesitação imediatamente maligna.

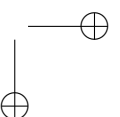
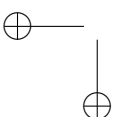
Se não pode haver hesitação, se se quer servir o único Senhor digno de ser servido, que é o Senhor do bem, também não pode haver escolha que não seja pelo mesmo bem, por Deus. O mais é maligno.

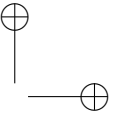
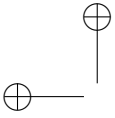
Ora, tal é o momento do *discernimento*. O momento da descoberta intuitiva do bem, do maior bem possível de que se é capaz, não em geral, não num tempo qualquer, mas neste tempo, nesta situação, com os meios ao dispor, pois não há outro tempo e não há outros meios.

Que é o bem? Esse bem de que sou maximamente capaz nesta situação? Foi esta questão que Aristides de Sousa Mendes teve de se pôr e à qual teve de responder. Sabemos qual o teor da sua resposta: criar a possibilidade de salvação para cerca de trinta mil pessoas. Se se salvaram todas ou não e para que se salvaram não é questão que importe a Aristides de Sousa Mendes, pois tal está manifestamente fora de seu alcance ontológico, portanto, ético e político.

Aristides não detém um poder intuitivo infinito em acto, não é Deus, *tem de responder à situação finita em que se encontra* e é isso que faz e faz permitindo o maior bem possível naquele momento. Faz o que deve, mas faz maximamente o que pode, e, assim, não deve mais do que o que pode; todavia, o que pode é imenso e o que deve segue esta mesma grandeza e o que realiza partilha de tal imensidade.

No sentido da imitação de Cristo, em cada possível acto de cada ser humano, abre-se o absoluto da possibilidade de introduzir bem no sucessivo curso da criação. Ou não. A escolha e o que dela decorre são absolutos. Cada acto pode permitir a continuidade de um bem próprio e que deveria ser inalienável ou não. *O mal é esta radical impossibilitação de possibilidades ontológicas próprias*, de um bem próprio, que coincide com o próprio ser possível para cada ente. No seio do que é uma possível comunidade humana, o bem próprio de cada um ente incorpora a possibilidade do mesmo bem de

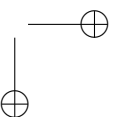
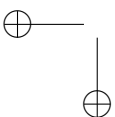


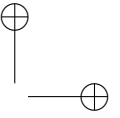
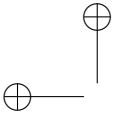


todos e cada um dos outros. Só assim o meu bem próprio pode aceder ao máximo humano possível, contemplando o máximo humano possível para todos. Este é o reino do amor, da caridade e da paz.

Ora, é este mesmo possível caminho de transcendental paz, por via da não-anulação da possibilidade própria de cada ser humano em súplica perante si, em súplica *pela sua mesma possibilidade*, que Aristides de Sousa Mendes promove, no que é uma lição de bondade por parte de um ser humano, como todos imperfeito, mas que teve a intuição da bondade máxima que lhe era possível e a coragem de a pôr em prática, apenas perante Deus e Deus na sua consciência, dando a Deus o que é seu absolutamente e a César o que é dele.

No entanto, César, por maior que pareça ou se julgue, é infinitamente mais pequeno do que Deus e tem merecimento assim relativo. Aristides de Sousa Mendes não é apenas um justo, é alguém que elevou a justiça ao altar da caridade, onde se transforma em amor.





## Capítulo 17

# Compromissos com o bem e o mal. Aristides de Sousa Mendes e Heinrich Himmler<sup>1</sup>

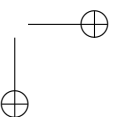
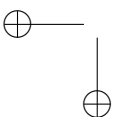
Para um ser humano bom, apenas o bem tem verdadeira relevância, tudo o mais é secundário. Mesmo o mal. Sobretudo o mal.

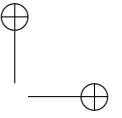
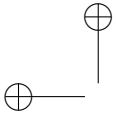
Os seres humanos fortes apenas reverenciam o bem: nunca tais seres aceitariam reverenciar o mal, o que seria para eles duplamente blasfemo, humana e metafisicamente. Aqui, crentes e ateus encontram-se: os crentes sabem que estão perante isso que, só, é Deus; os ateus perante isso que, se não estivesse submetido ao tempo, seria Deus: o bem absoluto e o absoluto da positividade de ser em cada coisa, também em cada ser humano.

Os fracos, esses, prestam culto ao mal, a ele se escravizam, precisamente porque são *fracos*. Não há ateus do mal: todos os que dão prevalência ao mal, imediatamente o adoram, assim se tornando crentes de e num falso deus que mais não é do que não uma projecção, que nunca existe, mas a realização humana da tendência parasita e tirânica que cada ser humano consigo transporta e que tão bem simbolizada está no mito do cobarde falhanço ético de Adão e Eva: todos nós em potência.

---

<sup>1</sup> Originalmente publicado como: PEREIRA, Américo, «Compromissos com o bem e o mal. Aristides de Sousa Mendes e Heinrich Himmler», 2016, Cáritas Portuguesa, *on-line*.





O fraco e cobarde, perante o mal que existe no mundo, imediatamente pergunta «onde está Deus?» e compraz-se em tão ‘inteligente’ interrogação, por aí se quedando, muitas vezes a repetindo até à náusea.

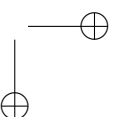
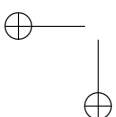
O corajoso, imediata ou mediatamente – porque a sua atitude dá trabalho, implica sempre mediações, algumas que têm de ser por si criadas –, *faz algo para contrariar tal presença*. No fim desta liturgia, se ainda tiver forças para perguntar onde está Deus, pode perceber que Deus, no seu caso, estava onde estava o seu próprio trabalho, a sua própria acção.

No que diz respeito à questão do mal extremo que foi operado pelos nazis contra todos os que, seguindo o exemplo de Hitler, elegeram como seus inimigos,<sup>2</sup> muitas vezes se pergunta também: «onde estava Deus?». Ora, a questão que se deve suscitar não é essa, que supõe um agente longínquo ou que, pelo menos, cuja presença mundana não é óbvia, mas esta outra: «onde estavam os seres humanos quando tal aconteceu?».

Quando se diz que, depois de Auschwitz (como se Auschwitz fosse único ou mesmo o pior dos campos de morte – o pior dos campos foi Treblinka, no qual todo o processo de aniquilação humana foi levado até ao fim, isto é, em que houve um real triunfo de Hitler), já não se pode falar de isto e daquilo, está-se perante precisamente uma posição de fracos, posição tipicamente semelhante à dos que, tendo podido, na altura, sob alguma forma, fazer algo para minorar ou aniquilar tal mal, *não o fizeram*.

---

<sup>2</sup> «Inimigo», por definição, significa alguém que se quer eliminar, aniquilar, matar. Não se deve confundir «inimigo» com «adversário»: a adversatividade nunca implica a destruição do adversário, pelo contrário, não pode subsistir sem que o adversário subsista. O inimigo nunca é, assim, um adversário, pois, sendo a inimizade um caminho para a destruição do inimigo, e sendo o adversário necessário como existente para que a adversatividade subsista, a eleição de alguém como inimigo impede logicamente que este possa ser adversário. Por outro lado, a relação de inimizade, se bem que implicando uma segunda pessoa, essa que é eleita como inimigo, depende apenas do eleitor: basta eu eleger alguém como inimigo para que a relação de inimizade passe a existir na sua plenitude. Ao eleito, cabe, todavia, o direito de *querer não ser aniquilado*, tudo fazendo para manter a sua vida, mesmo que, para tal, tenha de matar esse que o elegeu como inimigo. No entanto, pode nunca tomar esse que o elegeu a si como inimigo como seu inimigo. Não é apenas o meio morte que conta, mas *a morte como um fim*: quem elege alguém como inimigo usa a morte como um meio, mas quer a morte como um fim; quem é eleito pode perfeitamente usar a morte como um meio de se livrar de quem o quer matar, mas sem que esta seja a sua finalidade: esta consiste apenas em livrar-se de uma finalidade que lhe foi imposta por alguém. Acabámos de reflectir sobre a origem de todas as guerras.



Este tipo de questionamento não é feito pelos que lutaram precisamente em Treblinka e venceram, ou no gueto de Varsóvia e venceram, mesmo tendo sido militarmente derrotados por uma poderosíssima força SS, pois, ainda que tendo quase todos morrido, *morreram com a dignidade humana posta no mais alto grau* que pode alguma vez atingir e, nisso e com isso, *derrotaram a besta do mal*, as bestas que operaram o mal e as bestas, não menos indignas ou culpadas, que nada fizeram para ajudar ao e no combate.<sup>3</sup>

Aristides de Sousa Mendes, tendo ou não perguntado em seu imperscrutável íntimo, onde estava Deus, esse Deus que fora ensinado a adorar como o Deus do bem, não se contentou com a satisfação psicológica e pseudo-intelectual da questão: no meio do barulho da guerra, bem junto da sua frente, no local mais apetezido pelas tropas germânicas, pois era onde, então, estava o governo de França – o mesmo local de onde, nesse exacto dia da tomada de decisão, o General de Gaulle escapou, para continuar a luta junto do aliado britânico –, Aristides soube honrar esse Deus de bem em que acreditava com o único acto que faria honra a tal Deus, a tal crença, a tal crente: por todos os meios humanamente decentes trabalhar para conseguir o maior bem possível, isto é, salvar das garras da besta nazi o maior número possível de pessoas.

*De «pessoas»:* eis o ponto fundamental.

Aristides acreditava que estava a lidar com pessoas, entes feitos à imagem e semelhança de Deus. Não interessava que pessoas eram politicamente, exteriormente, pois interiormente todas, para Aristides, eram criaturas de Deus, seus semelhantes por acto de amor, de caridade extrema, de divina misericórdia. Se eram judeus ou algo qualquer de diferente, tal não interessava. Os judeus não são mais ou menos humanos do que quaisquer outros seres humanos, do que um arquiduque cristão ou do que um magnata francês ateu, por exemplo. Todos são pessoas e todos merecem, *porque são pessoas*, ser salvos de um mal que as transcende e que, por tal, nunca lhes deveria ter batido, de forma alguma, à porta.

Os que Aristides salvou haviam sido eleitos como inimigos pelos nazis. Não interessavam (e não interessam) as razões de tal inimizade. Tal inimizade punha a vida de tais pessoas em risco, sem que estas tivessem responsabilidade ou culpa alguma de tal. Eram, deste ponto de vista, inocentes. Ora,

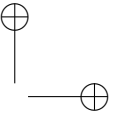
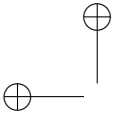
<sup>3</sup> A este propósito, é muito interessante a leitura do terrível livro de Chil Rajchman, *Treblinka. A survivor's memory, 1942-43*, traduzido do Yiddish por Solon Beinfeld, com uma «Introdução» por Bamuel Moyn, Quercus-London, MacLehose Press. [2011].

um homem como Aristides, tendo em seu poder a capacidade de salvar estes inocentes, nunca deixaria de o usar. Este homem limitou-se a tornar-se no melhor homem possível que trazia em si como sua possibilidade, na relação com o todo da possibilidade do real, que, agora, lhe batia à porta, na forma da possibilidade de uma missão. Soube, como muito poucos ao longo da história da humanidade, estar ao nível de tal tarefa.

Do lado dos que elegeram tais pessoas como inimigas, no nível burocrático imediatamente inferior ao do próprio Hitler, encontramos a pessoa de Heinrich Himmler, chefe máximo da SS, entre outras atribuições ao mais alto nível, responsável pela implementação e governo dos campos de concentração e de extermínio e, em última análise, obreiro fundamental da «solução final» quer para a «questão judaica» quer para todos os que os senhores do *Reich* nazi haviam elegido e constantemente elegiam como inimigos.

Um exemplo tristemente claro do modo como estes inimigos eram eleitos pode ser encontrado nas memórias diarísticas de Goebbels, mostrando como qualquer ser humano que não correspondesse ao que os senhores do *Reich* queriam poderia ser e era posto na lista dos inimigos, isto é, lembremos, daqueles a *aniquilar*. Numa conversa entre Goebbels e Himmler, a propósito de um grupo chamado «Estudantes Internacionais da Bíblia», que se recusava a empunhar armas: «[...] objectores ao serviço militar que estão em idade de mobilização devem ser condenados à morte por cobardia e deserção.» (parágrafo completo e sua tradução em nota).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> GOEBBELS Joseph, *The Goebbels diaries*, translated and edited by Louis P. Lochner, London, Hamish Hamilton, 1948, p. 333: «Himmler told me something about a question that is rather secondary; namely, that of the International Bible Students. These Bible Students are a queer mixture of contemporaries living outside our time. Their refusal to bear arms is usually not because of cowardice, but a matter of principle. That's why Himmler rightly takes this view: objectors to military service who are beyond draft age should be put behind bars so that they cannot proselytise; objectors to military service, however, who are of draft age, should be condemned to death for cowardice and desertion. Some of them accept the death penalty with absolute stoicism. The older Bible Students are giving an excellent account of themselves in concentration camps and are exceptionally able and dependable workers; they give us the least trouble of anybody there.»; «Himmler disse-me algo acerca de uma questão que é bastante secundária, nomeadamente a dos Estudantes Internacionais da Bíblia. Estes Estudantes da Bíblia são uma estranha mistura de contemporâneos que vivem fora do nosso tempo. A sua recusa de empunhar armas não se deve usualmente a cobardia, mas é uma questão de princípios. É esta a razão pela qual Himmler acertadamente adopta este ponto de vista: objectores ao serviço militar que estão para lá da idade de recrutamento devem ser postos atrás



A propósito de uma «questão secundária», certamente muito «primária» para os afectados, podemos perceber o modo absolutamente tirânico como funcionava o nazismo: qualquer ser humano que caísse sob a classificação de «indesejável» para o *Reich* ou para alguém no *Reich* com poder para tal, era imediatamente posto como inimigo do *Reich* e ou internado sob a forma da escravatura num campo de «trabalho» ou fisicamente eliminado, aniquilado como um perigo para o mesmo *Reich*.

Este triste exemplo mostra como não se tratava apenas de grandes grupos de seres humanos como os judeus ou os comunistas ou os ciganos, os homossexuais, os resistentes políticos vários: bastava ser-se possuidor de princípios contraditórios com o que os senhores do *Reich* consideravam ser os princípios certos. Bastava ser-se um pacifista fundado na interpretação da Bíblia. De notar que quer Himmler quer Goebbels, protagonistas desta conversa, tiveram ambos educação cristã-católica, provavelmente não muito boa ou não muito bem assimilada, se boa.

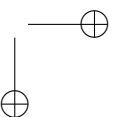
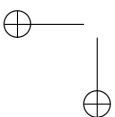
No entanto, o que se tem de perceber, é que é precisamente a questão fundamental dos princípios que está aqui em causa se se quiser mesmo entender a acção quer de Himmler quer de Aristides de Sousa Mendes. Princípios literalmente contraditórios, logo, necessariamente e também literalmente antagónicos, no sentido de estarem necessariamente numa luta de vida ou de morte. Cada um a seu modo, Himmler e Aristides o perceberam e agiram segundo precisamente tais princípios.

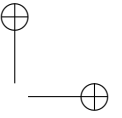
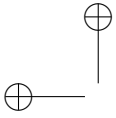
Então, que princípios são esses?

Em primeiro lugar, há que situar a questão no nível ontológico em que deve estar: não se trata de um conflito de valores, como frequentemente se diz: não são os valores do nazismo contra os valores do Ocidente variegadamente adjectivado. Não é uma questão meramente cultural, mas diz respeito a isso sobre que se fundam as culturas, como Hitler bem percebe no seu *Mein Kampf*. É uma questão metafísica de princípios, que, antes de serem do tipo moral e

---

das grades de modo a que não possam ter uma acção de proselitismo; no entanto, objectores ao serviço militar que estão em idade de mobilização devem ser condenados à morte por cobardia e deserção. Alguns aceitam a pena de morte com absoluto estoicismo. Os Estudantes da Bíblia mais velhos estão a dar excelentes contas de si próprios nos campos de concentração e são trabalhadores excepcionalmente capazes e confiáveis; são aqueles que de todos os que lá estão causam menos problemas.».





político, são do tipo onto-cósmico, isto é, estruturantes do próprio cosmos, do próprio mundo.

*O mundo nazi e o mundo comum têm princípios fundamentais incomuns e incompatíveis.*

Poucos foram os que antes da guerra e no início da guerra perceberam tal; entre eles, temos, como mais destacado, Winston Churchill, que dedicou quase uma década a denunciar tais perversos princípios, e Aristides de Sousa Mendes, que, sabendo o que tais princípios significavam, agiu de modo a, já que não os podia combater directamente, combatê-los indirectamente, sonegando as vítimas aos expectantes carrascos.

Aquilo a que Churchill chama «os pilares de granito» do nazismo e que constituem o seu fundamento principal pode ser resumido muito brevemente nos pontos exarados no resumo que Churchill elabora:

A tese principal de *Mein Kampf* é simples. [...].<sup>5</sup>

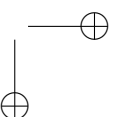
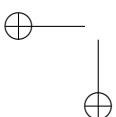
O que Hitler propõe e depois executa sem vacilar, mesmo quando, para atingir o seu fim último, parece entrar em compromissos que o afastam de tal fim, é uma recosmicização do mundo, passando este a ser, a mais ou menos breve trecho, ou um *Reich* pleno, o seu *Reich*, ou algo em que o *Reich* imperasse e o restante servisse como coisa ancilar ou mesmo literalmente escrava.

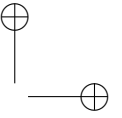
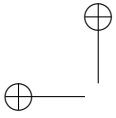
Os fins são claros – eram muito claros para Churchill, como se pode constatar lendo o texto do «Anexo I», referido – e os meios usados também. O que Hitler e os seus milhões de subordinados fizeram foi pôr tais princípios em prática. O que Himmler fez relativamente aos objectores de consciência acima aludidos foi consequente com tais princípios: se se quer um povo acima de tudo lutador, como é que se pode não eliminar quem se recuse a ser lutador, como, se tais entes se querem realizar contraditoriamente aos princípios do *Reich*?

Assim, há que os matar. E Himmler, coerente com tais princípios, matou-os, ou mandou-os matar, o que, para o nível de poder que ocupava, é etiologicamente o mesmo.

Era este o ‘bem’ que Himmler servia, com o qual se comprometeu.

<sup>5</sup> Ver «Anexo I», ao Capítulo supra: «Aristides de Sousa Mendes. A justiça como acto de amor». CHURCHILL Winston S., *The Second World War*, vol. II, Boston, Houghton Mifflin Company, s. d., pp. 50-51 (trad. nossa).





Outro bem era o servido pelo compromisso de Aristides de Sousa Mendes: *o bem absoluto do direito a ser*.

Pergunta-se: a que é que alguém vai buscar a ideia de que tem o direito de dispor da vida e do absoluto da existência de outrem apenas porque, em última análise, assim o quer – e assim o pode?

Note-se que, assumindo universalmente este direito, se assume o poder, que é sempre real – isto é, eu posso sempre eliminar outrem, a questão não é se posso, pois posso, mas se me compete, se devo –, de vida e de morte sobre todos os que estão *sob a nossa alçada física*. E este ponto é não só muito importante como verdadeiramente fulcral.

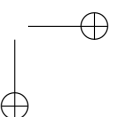
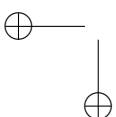
Os refugiados que afluíam a Bordéus, nos dias do avanço fulminante dos exércitos nazis França dentro, fugiam porque precisavam de *estar fisicamente fora do alcance dos nazis*. De nada lhes serviria qualquer outra forma de «distância», sempre metafórica quando comparada com o que é, nesta tipificação de acção política, a mediação espacial a que a distância física corresponde. A «distância jurídico-diplomática» de nada serviria se se fosse capturado e fuzilado.

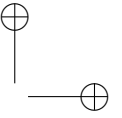
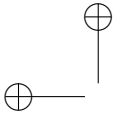
Não se pode é ser fuzilado ou submetido a qualquer outra forma de morte ou de medida degradante se não se estiver fisicamente presente onde tais acções são possíveis.

Pode, deste modo, compreender-se melhor a efectividade da acção que Aristides de Sousa Mendes resolveu empreender: ao fornecer os meios diplomáticos necessários às pessoas necessitadas, permitia-lhe *o bem essencial* que era constituído pela *distância física* relativamente aos prováveis carrascos, que as aprisionariam, escravizariam e, em muitos casos, aniquilariam: *tudo isto fisicamente feito*.

*Há um realismo estrutural fundamental na acção de Aristides*. Todavia, apenas um tal realismo construtivo se poderia opor eficazmente ao realismo destrutivo dos que se queriam desfazer de tudo o que não lhes caísse sob o seu favor.

Este favor, cuja razão fundamental é a teoria recosmicizadora posta em *Mein Kampf*, implica uma forma de selecção dos seres humanos viáveis e não viáveis. O que se pretendia e que era necessário para a refundação do mundo





humano e do mundo como um todo era um *controlo absoluto do processo da vida*. Na obra *The Nazi doctors*,<sup>6</sup> podemos ler:

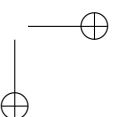
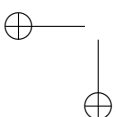
«Assim, para Hans Frank, jurista e Governador Geral da Polónia durante a ocupação nazi, “os Judeus eram uma espécie inferior de vida, um tipo de vérmina, que, através do contacto, infectava o povo Alemão com doenças mortais.” Quando os Judeus na área que governava tinham sido mortos, declarou que “agora, uma Europa doente iria de novo ficar saudável.”».

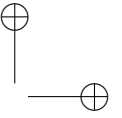
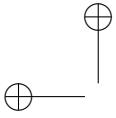
De notar que Franck, um dos maiores assassinos da Segunda Grande Guerra, não apenas professava tal teoria como a pôs em prática com resultados excelentes em termos nazis. O espaço vital a Leste, o primeiro *Lebensraum* a conquistar para os Alemães que correspondessem ao novo tipo biológico, era imediatamente limpo dos elementos humanos indesejáveis assim que era militarmente possuído. A única diferença residia em que, em certos sítios, por conveniência industrial, alguns desses elementos, os economicamente viáveis em termos energéticos, eram provisoriamente usados como peças da maquinaria industrial, especialmente a militar, a fim de lhes retirar a energia restante em benefício do *Reich*, antes de os matar. Assim aconteceu sistematicamente no anexo industrial de Auschwitz, chamado Birkenau. No entanto, tal não aconteceu em Treblinka, que foi exclusivamente um campo de morte acelerada.

Este último teria sido o padrão universal, não fossem as necessidades energéticas em mão-de-obra da Alemanha, que usou não apenas estes escravos, mas também pessoas de países conquistados forçadas a ir trabalhar em empresas dedicadas ao esforço geral de guerra. Foram vários milhões. De notar, ainda, que esse que foi o ‘herói americano’ da conquista do espaço, Werner von Braun, usou desta mão-de-obra escrava conscientemente nas fábricas de suas armas V1 e V2. Ironias de uma história construída por seres humanos sem vergonha.

---

<sup>6</sup> LIFTON Robert Jay, *The Nazi doctors. Medical killing and the psychology of genocide*, s. l., Basic Books, 2000, pp. 16-17. Todos os trechos aqui citados nesta sequência são cobertos por esta referência. O original será apresentado em nota no final da última citação desta sequência.





O texto sobre a ambição biológica totalitária do nazismo continua assim:

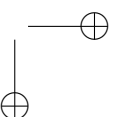
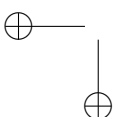
«Era uma religião da vontade – a vontade como “um princípio metafísico omniabrangente” e o que os Nazis “queriam” era nada menos do que o controlo total sobre a vida e a morte.».

Foi esta grandeza, positiva para os nazis, negativa para a restante humanidade, que Churchill percebeu muito cedo, pela leitura de *Mein Kampf*, e que muito cedo começou a denunciar. Foi deste princípio “metafísico” perverso, sobre o qual se construiu uma máquina de matança industrial gigantesca e universalizável até que a tarefa estivesse universalmente pronta, que Aristides de Sousa Mendes livrou os seres humanos que teve a decência de salvar, precisamente em nome de outro princípio metafísico, o de que a vida transcende todo o poder humano e assim deve continuar.

Todavia, a análise tem de prosseguir para que se perceba o pormenor do que está em causa. Continua assim o texto que nos serve aqui de guia:

«Embora esta perspectiva seja muitas vezes referenciada como “darwinismo social”, aqui o termo aplica-se apenas de forma vaga, sobretudo ao ênfase Nazi no que diz respeito à “luta” natural e à “sobrevivência dos mais aptos”. De facto, o regime rejeitava muito do darwinismo; como a teoria da evolução é mais ou menos democrática na sua suposição de um começo comum para todas as raças, está, assim, em contradição com o princípio nazi de inerente virtude racial dos arianos. Ainda mais específica da visão biomédica era a crua imagética genética, combinada com ainda mais cruas visões eugénicas [...]. Aqui, Heinrich Himmler, como sumo-sacerdote, referiu-se à tarefa da chefia como sendo “a do especialista em reprodução de plantas que, quando quer produzir uma nova estirpe pura a partir de uma espécie que já tenha dado provas, mas que tenha ficado exaurida por causa de muita reprodução cruzada, primeiro vai até ao campo para eliminar as plantas indesejadas.”».

Encontramos, de novo, *Herr* Heinrich Himmler definindo metaforicamente a metodologia que originou o método empregue ainda antes do início do



conflito bélico mundial, através de programas de selecção, primeiro experimental, depois já em processo de aplicação industrial, de indesejados para abate: deficientes vários, incluindo crianças ao cuidado do Estado Alemão. Estas primeiras experiências revelaram-se algo desastrosas, sendo os métodos aplicados muito ineficientes em termos da quantidade de produção atingida, isto é, do número de pessoas que conseguia efectivamente matar.

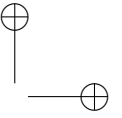
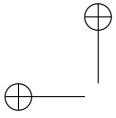
A solução final foi encontrada em Auschwitz, através da combinação do método dos chuveiros, que vem das primeiras experiências em hospitais, com a utilização de ácido prússico sólido: os chuveiros serviam de engodo metafórico para atrair as pessoas de forma calma às salas de morte, onde eram despejadas grandes quantidades de sais de ácido prússico que, por sublimação, libertavam gás venenoso que, ao fim de pouco tempo, conseguia matar cerca de duas mil a duas mil e quinhentas pessoas de cada vez em cada sala, em excruciante agonia.

Foi para aqui que Heinrich Himmler as mandou. Foi de um destino semelhante variegadamente que Aristides salvou cerca de trinta mil. De facto, é esta a marca distintiva entre estes dois homens.

Mas a análise tem de continuar:

«O projecto Nazi, deste modo, não era assim tanto darwinista ou darwinista social, mas uma visão de controlo absoluto sobre o<sup>7</sup> processo evolucionário, sobre o futuro biológico humano. Fazendo um uso alargado do termo darwiniano “selecção”, os Nazis

<sup>7</sup> A tradução destes trechos é da nossa responsabilidade. O original reza assim: «Thus, for Hans Frank, jurist and General Governor of Poland during the Nazi occupation, “the Jews were a lower species of life, a kind of vermin, which upon contact infected the German people with deadly diseases.” When the Jews in the area he ruled had been killed, he declared that “now a sick Europe would be healthy again.” It was a religion of the will – the will as “an all-encompassing metaphysical principle”; and what the Nazis “willed” was nothing less than total control over life and death. While this view is often referred to as “social Darwinism,” the term applies only loosely, most to the Nazi stress on natural “struggle” and on “survival of the fittest.” The regime actually rejected much of Darwinism; since evolutionary theory is more or less democratic in its assumption of a common beginning for all races, it is therefore at odds with the Nazi principle of inherent Aryan racial virtue. Even more specific to the biomedical vision was the crude genetic imagery, combined with still cruder eugenic visions (see pages 23-24). Here Heinrich Himmler, as high priest, spoke of the leadership’s task as being “like the plant-breeding specialist who, when he wants to breed a pure new strain from a well-tried species that has been exhausted by too much cross-breeding, first goes over the field to cull the unwanted plants.” The Nazi project then, was not so much Darwinian or social Darwinist as



procuraram tomar para si as funções da natureza (selecção natural) e de Deus (o Senhor dá e o Senhor tira) na orquestração das suas próprias “selecções”, a sua própria versão de evolução humana.».

Pensamos que este trecho situa a questão precisamente onde os nazis a situaram: o combate (*Kampf*) é um combate metafísico pelo estabelecimento de novos princípios de enquadramento cosmológico. Assim, o nazismo e as suas grandes finalidades profundas não são propriamente uma ideologia, mas uma nova *metafísica transcendental*, que supõe para sua implementação novas ética, política, religião, ciência geral e ciências particulares. Uma nova biologia, não apenas epistemológica, mas fundamentalmente ontológica, uma biologia com apoio científico, médico (Mengele, etc.), capaz não apenas de proceder à classificação ontológica do diverso dos seres humanos, como, segundo a expressão de Himmler, de edificar uma nova produção de seres humanos – e outros – que obedeçam aos desígnios onto-biológicos dos senhores do *Reich*. Um verdadeiro *Brave new world* nazi.

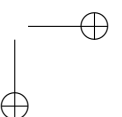
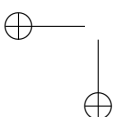
Para tal, havia que substituir o papel onto-gerador da natureza, através de processos genéticos inovadores, todos eles apontados para formas eugénicas, aliás, sempre praticadas pela humanidade quer ao nível da botânica quer da zoologia quer mesmo da biologia humana.

Desde que existe, o ser humano seleccionou em seu benefício primeiro animais, depois plantas, quando se tornou sedentário, e sempre seleccionou os seus semelhantes, deixando viver preferencialmente uns e deixando morrer preferencialmente outros, através de processos como o aborto ou a preferência dada aos que queria aquando de acontecimentos excepcionais que implicavam escolher quem deixar morrer e quem deixar viver. Tais práticas ainda hoje se verificam de modo universal, desde o comum serviço de urgências hospitalar, aos campos de batalha, à própria família.

A selecção artificial nazi, disfarçada de selecção natural de tipo darwiniano, insere-se numa tradição provavelmente tão antiga quanto a própria humanidade. O que faz do nazismo algo de tão diferente é precisamente o que

---

a vision of absolute control over the evolutionary process, over the biological human future. Making widespread use of the Darwinian term “selection,” the Nazis sought to take over the functions of nature (natural selection) and God (the Lord giveth and the Lord taketh away) in orchestrating their own “selections,” their own version of human evolution.»



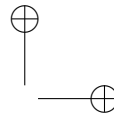
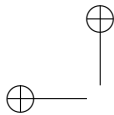
o trecho acabado de citar mostra: *assumir ocupar os lugares da natureza e de Deus concomitantemente*, como se tal não fosse apenas possível, mas absolutamente imperioso a fim de criar um novo mundo universalmente dedicado à raça ariana.<sup>8</sup>

Ora, só entenderemos bem quer a acção de Aristides de Sousa Mendes quer a sua grandeza própria, se deixarmos de nos preocupar com as mesquinhas relações com os homens mesquinhos que o tentaram em vão impedir – mesquinhos e impotentes perante tanta força anímica –, se nos preocuparmos com perceber que o que estava em causa era precisamente um *confronto de princípios metafísicos*.

Por um lado, pessoas de extracção católica que, renegando os princípios fundamentais do cristianismo, resolvem perverter as regras universais naturais e divinas em seu benefício próprio, satisfazendo um desejo de poder digno do mais diabólico ente, esse que está perante o abismo da sua pequenez e quer engrandecer-se parasitando o bem alheio, destruindo, matando, roubando bens, e *bem* em sentido metafísico.

Por outro lado, um outro católico que soube ser fiel, tangente mesmo ao paradigma Job, aos princípios transcendentais e transcendentais do cristianismo, segundo os quais todo o bem vem de Deus e a ele pertence em última análise, mas, enquanto posto como bem das criaturas, deve nelas ser respeitado, absolutamente. Mormente na criatura humana, *toda ela (todas elas) criada à imagem e semelhança de Deus*. Não compete ao ser humano fazer de Deus ou de natureza: compete-lhe zelar pelo bem da natureza, através da

<sup>8</sup> Ironicamente, o seu triunfo teria sido a sua derradeira derrota, pois, ao limitarem o tesouro genético humano passível de ser utilizado em precisamente procriação cruzada endogâmica apenas, estariam a limitar a possibilidade de sobrevivência da “espécie” ariana, pois, como se sabe, o estreitamento da base de riqueza genotípica faz que os erros sempre presentes se fenotifiquem com muito maior probabilidade, o que, mais cedo ou mais tarde, arruína as hipóteses de sobrevivência da espécie, exactamente porque se seleccionaram não os “melhores”, mas os “piores”. Genotipicamente o melhor é a mais lata riqueza de combinações possíveis, com todos os riscos associados, mas também com todas as virtudes associadas. É claro que, uma vez percebido isto, o nazismo triunfante entraria num processo claro de engenharia genética, com todos os riscos que tal comporta. No limite, parece correcta a intuição metafórica de George Lucas, na sua *Guerra das estrelas*, ao criar um imenso exército de clones, supostamente perfeitamente adequados para as tarefas suas relativas. O nazismo acabaria por fazer algo de semelhante e, assim, por eliminação da diferença, eliminar-se-ia. A natureza e Deus – para quem nele acredita – não precisam de ser ensinados por um nazi qualquer ou por outra qualquer figura humana semelhante.



cultura, liturgia ao bem mundano que é liturgia de louvor a Deus. Tal foi, muito simplesmente, como compete ao que deveria ser o vulgar cristão, o que Aristides fez: *um acto de liturgia ao bem na forma do serviço ao bem de pessoas, quaisquer politicamente*, mas todas queridas por Deus, metafisicamente, assim, todas elas especiais.

Enquanto Himmler manda o seu ‘hortelão’ para o campo eliminar as ervas humanas daninhas, Aristides é o ‘hortelão’ que, à humana semelhança de Deus, cuida dos lírios do campo. E cuidar é permitir, em absoluto, que se seja. Aristides foi a mediação com que Deus cuidou daqueles lírios do campo.

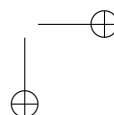
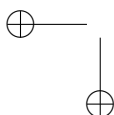
Todos os que foram sacrificados não o foram porque Deus não cuidou deles, como certa vulgata néscia quer impor, mas porque não encontraram hortelão à altura, como um Aristides.

Por outro lado, muitas outras pessoas fizeram este trabalho de misericórdia, salvando talvez milhões de pessoas, certamente centenas de milhar. De muitas delas a história – isto é, a historiografia – não guarda memória, mas, para quem assim acredita, Deus conhece a história toda, nos seus imensos detalhes. E foi esta consciência da sua acção perante Deus que agonizou Aristides antes da tomada de decisão. Esta tomada, percebeu que Deus estava com ele e que, assim, de nada importava se tudo o resto não estivesse: perante o absoluto do bem, o resto é nada.

Na obra *The Nuremberg Trial*, surge o seguinte discurso de Heinrich Himmler:

«A política Nazi no Este foi aquela expressa por Himmler aos seus Generais SS [Himmler era o chefe máximo desta tropa paramilitar de elite, nota nossa]: “Quer as nações vivam em prosperidade ou morram à fome só me interessa porque precisamos delas como escravas para a nossa cultura... Se 10.000 fêmeas Russas caírem de exaustão enquanto estiverem a escavar uma trincheira anti-tanque ou não, apenas me interessa no que diz respeito à conclusão da trincheira anti-tanque em benefício da Alemanha.”».<sup>9</sup>

<sup>9</sup> TUSA Ann, TUSA John, *The Nuremberg trial*, New York, Atheneum, 1984, p. 167: «Nazi policy in the East was that expressed by Himmler to his SS generals: “Whether the other nations live in prosperity or starve to death interests me only in so far as we need them as slaves for our culture... Whether 10,000 Russian females fall down from exhaustion while digging an anti-tank ditch or not interests me only in so far as the anti-tank ditch for Germany is finished.”».



Esta citação reforça o sentido assim como a radicalidade da atitude política dos oficiais supremos do *Reich* perante as pessoas e os povos e os estados e as nações que haviam escolhido como entidades a abater, a menor ou maior longo prazo, tendo como único interesse o que consideravam ser o bem da «cultura» alemã, isto é, no novo mundo que estavam a criar, quais deuses, a partir dos novos princípios cosmológicos instituídos por Hitler, qual Deus.

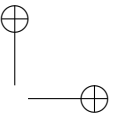
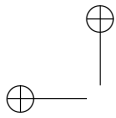
O número «10.000», que tem um significado clássico, pois corresponde à «miríade» helénica, e anda muito próximo de uma unidade de conta militar fundamental como a «legião» ou a sua moderna sucessora, a «divisão», significa, claro, um “grande número” sobretudo se se pensar que tal número se refere, para nós, a pessoas. Porém, para os nazis, tal número tinha apenas um significado técnico e económico, como se se estivesse a discorrer sobre o número de pregos gastos a fazer uma cofragem para um *Bunker* ou algo de semelhante.

Mais significativa se torna esta aritmética, se pensarmos que, tendo cada típica câmara de gás lugar para cerca de 2.500 pessoas de cada vez, 10.000 é o número de seres humanos que necessita da utilização de quatro destas salas ou da utilização de uma destas salas quatro vezes. Assim, percebe-se que o número 10.000 é quase insignificante quando comparado com a generalidade do massacre operado segundo estes novos princípios, que terá atingido números na ordem dos doze a treze milhões de seres humanos, sendo cerca de metade judeus. Convém não esquecer todos os que foram massacrados pelo desenvolvimento normal da guerra provocada pelos mesmos nazis, às mãos deles e de seus aliados, incluindo, numa primeira fase, os próprios soviéticos, depois, e rapidamente, traídos.

Se tivermos em conta que Aristides de Sousa Mendes permitiu que cerca de 30.000 pessoas pudessem escapar a esta sorte, podemos perceber que salvou três vezes o equivalente a estas 10.000 «fêmeas» sem importância humana para Himmler, assim ajudando, indirectamente, mas também directamente, pois alguns retornaram para combater, a derrotar Himmler e isso que representava.

As pessoas que Aristides de Sousa Mendes salvou equivalem a doze forçadas de seres humanos em Birkenau ou em Treblinka. É isto, em toda a sua crueldade e humana obscenidade, que está em causa.

Invocar coisas mesquinhas como interesses diplomáticos de países cobardes, dirigidos por gente covarde, situando-os ao mesmo nível, é escolher a



pequenez burguesa do vulgar Sancho Pança, renegando a grandeza, divinamente louca, mas profundamente aristocrática do ponto de vista do que de melhor a humanidade possui, da necessária caridade, a que nada deve fazer obstáculo.

Todavia, Aristides de Sousa Mendes era um aristocrata, não pelo factor «sangue», que pouco conta, mas pelo factor «espírito», isso que sabe discernir o melhor bem possível, que nunca passa por sacrificar inocentes, sacrifício que, em termos cristãos, é pecado contra o Espírito.

No entanto, a cobardia dos que se opuseram a Aristides necessita de um comentário um pouco mais aprofundado, até porque se mantém nos dias de hoje, perante cenário geo-político universal em muito semelhante.

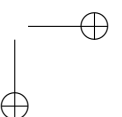
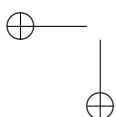
A razão pela qual Portugal estava numa situação humilhante enquanto país no meio da confusão dos anos trinta da vigésima centúria devia-se ao facto de não possuir meios de defesa militar integrados capazes. Tal inevitavelmente obriga qualquer país a ter de ceder perante qualquer chantagem sobre si exercida. Se Churchill teve oportunidade de não querer entender-se com Hitler, querendo este um entendimento, deveu-se ao facto de a Grã-Bretanha, em parte ainda devido aos esforços do próprio Churchill – alguns anteriores à Primeira Grande Guerra – no que dizia respeito ao armamento e forças militares: sem a sua potentíssima Marinha, a Grã-Bretanha teria tido de se inclinar perante o tirano nazi.

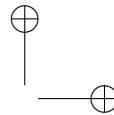
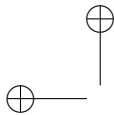
Ora, *Portugal estava* – como está hodiernamente –, num mundo sempre ameaçado por guerras, guerras que não se convidam, mas que nos podem bater à porta, ou mesmo entrar sem à porta bater, *desarmado*.

As suas forças armadas não passavam de um triste conjunto de marionetas para desfilarem perante governantes néscios e conseqüentemente incompetentes.

Se Portugal estivesse militarmente preparado como, por exemplo, a Suíça, a sua posição teria sido muito diferente, não tendo de assumir uma atitude cobarde e, com ela, tudo justificar, mesmo as mais flagrantes faltas de sentido humanitário.

A acção de Aristides nunca teria assustado os governantes de um país que estivesse em condições de se defender, obrigação de todos os países. Quanto a meios económicos, só não existiam porque ninguém se deu ao trabalho de fazer frutificar as muitas riquezas que o país possuía, algumas delas aproveitadas pelos beligerantes. Todavia, a maior riqueza de um país é sempre a sua





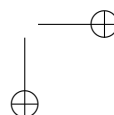
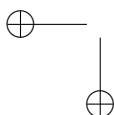
inteligência, o que não abunda, salvo raras excepções, geralmente na oligarquia que governa desde tempos imemoriais Portugal.

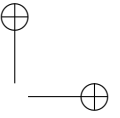
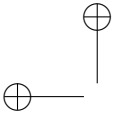
A coragem de homens e de mulheres da fibra de Aristides de Sousa Mendes – relembremos, de entre milhares, muitos para sempre desconhecidos, o já citado Churchill («we shall never surrender») e Charles de Gaulle – foi imprescindível para derrotar a bem organizada máquina de guerra e de extermínio nazi, cuja principal força residia em algo perigosamente ‘parecido’ com a coragem: a obstinação.

Ora, Himmler, a par com o próprio Hitler, era um campeão da obstinação. O excerto seguinte, da lavra de Martin Gilbert, ajuda-nos a perceber a determinação aplicada na matança dos indesejados. O programa pseudo-científico de eliminação, através de uma «morte misericordiosa», de tudo o que não tivesse puro sangue alemão, *Programa Eutanásia*, estava a fraquejar:

«Para Hitler e os Nazis, a palavra “Asiático” era sinónimo de “bárbaro”. No entanto, no interior da Alemanha, havia muitas pessoas, com médicos e sacerdotes entre elas, que tinham começado a caracterizar o próprio programa de eutanásia Alemão como bárbaro. Alguns protestos escritos tinham chegado junto de Hitler; outros tinham circulado clandestinamente. Vexado, Heinrich Himmler disse ao Dr. Brack e ao Dr. Bouler a 19 de Dezembro [de 1941]: “Se a Operação T4 [Eutanásia] tivesse sido confiada às SS, as coisas ter-se-iam passado de modo diferente. Quando o Führer nos confia uma tarefa, sabemos como lidar com ela correctamente, sem causar clamor inútil no povo.” Este “clamor inútil” iria brevemente obrigar Hitler a abandonar o programa eutanásia, embora não antes de cerca de 50.000 “deficientes”, incluindo vários milhares de crianças, terem sido mortos. Mas Himmler e os seus homens SS iriam receber uma nova “tarefa” para desempenhar ainda antes de meio ano ter passado.»<sup>10</sup>

<sup>10</sup> GILBERT Martin, *Second World War*, London, Phoenix Press, 2000, p. 147: «For Hitler and the Nazis, the word ‘Asiatic’ was synonymous with ‘barbarian’. Yet inside Germany there were many people, doctors and priests among them, who had begun to characterize Germany’s own euthanasia programme as barbaric. Some written protests had reached Hitler; others had been circulated clandestinely. Vexed, Heinrich Himmler told Dr Brack and Dr Bouler on December 19. ‘If Operation T4 had been entrusted to the SS, things would have happened diffe-





Himmler dirigiu, com uma eficácia digna das melhores organizações burocráticas, um conjunto de instrumentos policiais e para-militares, a que estavam associadas empresas industriais e outros colaboradores institucionais, que implementou aquilo que era a verdadeira nazificação do mundo que – primeiro apenas as forças armadas regulares, depois também as suas forças paramilitares – os enviados do *Reich* iam para este conquistando. A tarefa de Himmler era colossal, digna de um demiurgo: transformar física e culturalmente todo o «espaço-vital» que era posto sob a sua responsabilidade.

Lembremo-nos de que estive muito próximo de realizar na sua plenitude a primeira fase que consistia na limpeza dos primeiros indesejados: judeus, ciganos, comunistas, homossexuais, etc. Em Treblinka, tal foi mesmo conseguido, representando o maior triunfo nazi, de que o nazismo poderá sempre gabar-se: este foi derrotado (provisoriamente, em 1945), mas isso que consideram ser a glória de Treblinka ninguém lho pode tirar.

Sem a oposição de alguns heróis, como o famoso Schindler, o triunfo teria sido muito mais amplo.

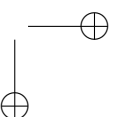
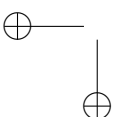
Ora, o que Aristides de Sousa Mendes conseguiu, e com uma eficácia que não só não ficou atrás da alemã-nazi, mas que a superou herculeamente, foi ter contribuído para a derrota provisória do nazismo através do afastamento físico de trinta mil possíveis e muito provavelmente certas vítimas.

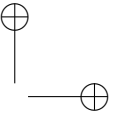
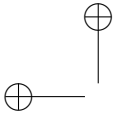
Este deveria ter sido o procedimento adoptado por todos os que estavam do lado da humana decência, pois, ao negar *objectivamente* os possíveis objectos da acção de Himmler e seus émulo, estrategicamente estar-se-ia a antecipar uma vitória fundamental do ponto de vista não apenas político, mas, sobretudo, no que diz respeito aos princípios fundamentais pelos quais a humanidade se deve reger, se quiser continuar a merecer o nome de humanidade.

A vitória de Aristides de Sousa Mendes foi uma vitória segundo os princípios e uma vitória estratégica numa altura em que os defensores da humana decência apenas somavam derrotas (situação que durou até meados de 1942).

---

rently. When the Führer entrusts us with a job, we know how to deal with it correctly, without causing useless uproar among the people.' This 'useless uproar' was soon to force Hitler to abandon the euthanasia programme, though not before as many as 50,000 'defectives', including several thousand children, had been put to death. But Himmler and his SS men were to get another 'job' to do before half a year had passed.» Esta nova tarefa será o extermínio sistemático dos judeus, isto é, a aplicação da sempre desejada «solução final para a questão judaica».





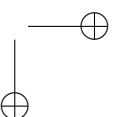
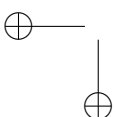
Se salvar cerca de 300.000 combatentes uns dias depois de Aristides ter salvo os seus 30.000 é considerado uma vitória estratégica – que o é, embora pareça uma derrota –, então, que dizer da retirada, não das praias de Dunquerque, mas das ruas de Bordéus e arredores? Tudo operado não pela acção de uma força militar, mas de um só homem e de um punhado de seus colaboradores. Todavia, tudo por causa da indefectível vontade de um só homem.

O que queremos deixar bem claro, de novo, é que, para poder vencer homens perversos com o vigor anímico de um Himmler ou de um Hitler, são necessários seres humanos com um vigor moral como Aristides de Sousa Mendes: sozinhos são tão eficazes como um exército.

Terminamos com referência ao capítulo da obra de Andrew Roberts *The storm of war. A new history of the second world war*, intitulado «The everlasting shame of mankind, 1939-1945»: «A eterna vergonha da humanidade».<sup>11</sup>

«Embora acaloradamente debatida pelos historiadores, a data exacta em que Hitler ordenou a Heinrich Himmler que destruísse a raça Judaica na Europa através do uso industrializado dos *Vernichtungslager* (campos de extermínio [nós preferiríamos “aniquilação”] é, na realidade, quase imaterial. Hitler tinha sempre sido, segundo a frase do historiador Ian Kershaw, “o supremo e radical porta-voz de um imperativo ideológico” de destruir os Judeus. Uma ameaça sem margem para erro tinha sido feita ainda antes do começo da guerra, a 30 de Janeiro de 1939, quando disse ao Reichstag: “No decurso da minha vida tenho sido muitas vezes um profeta e tenho sido usualmente ridicularizado por tal. Hoje, serei mais uma vez profeta; se os financeiros Judeus internacionais dentro e fora da Europa conseguirem mais uma vez mergulhar o

<sup>11</sup> Poderíamos ter optado pela tradução de «everlasting» por «perene», até porque a parte do termo «lasting» remete para temporalidade, para duração. Todavia, a vergonha refere-se a algo que transcende a pura temporalidade e ressoa para além dela: o clamor por tais crimes – estes e todos os que os emulam, desde sempre – é eterno. Se o mal é sempre a ausência de um bem possível e devido, o mal organizado e realizado pelos nazis roça a substanciação da maldade, conseguindo na prática uma “prova” de realidade maniqueia: afinal, com o nazismo, parece haver mesmo um princípio substancial do mal. Felizmente, houve quem se soubesse impor e impedir que tal prova maniqueia se desse, pois, para se dar, tinha de se universalizar, como, aliás, Hitler queria. Mais um elemento de engrandecimento para quem como Aristides a tal se opôs, precisamente em nome de um Deus de bem, de que não há contrapartida possível.



mundo numa guerra, então, o resultado não será a Bolchevização da terra, e, assim, a vitória da Judiaria, mas a aniquilação da raça Judaica na Europa!»<sup>12</sup>

Este trecho de discurso, que não é um desabafo ou uma conversa de café, mas tem a formalidade de ser dirigido à assembleia dos representantes do povo alemão, marca um ponto absolutamente incontornável quanto à finalidade que Hitler tinha para os Judeus. Aliás, se bem que improvável, não será despiciendo especular que o avanço prematuro para a guerra, com a máquina militar alemã ainda muito frágil em comparação com o que poderia ser dali a dois ou três anos, foi devido ao facto psicológico de Hitler não querer ou mesmo poder esperar mais pelo momento em que pudesse pôr em marcha a *Vernichtung* dos judeus.

<sup>12</sup> ROBERTS Andrew, *The storm of war. A new history of the second world war*, London, Allen Lane, Penguin Group, 2009, p. 219 (Citação retirada de KERSHAW Ian, *Hitler, the Germans and the Final Solution*, 2008, p. 104): «Although hotly debated by historians, the exact date when Hitler ordered Heinrich Himmler to destroy the Jewish race in Europe through the industrialized use of the *Vernichtungslager* (extermination camp) is really almost immaterial. Hitler had always been, in the historian Ian Kershaw's phrase, 'the supreme and radical spokesman of an ideological imperative' to destroy the Jews. An unmistakable threat had been made even before the outbreak of war, on 30 January 1939, when he told the Reichstag: In the course of my life I have very often been a prophet, and have usually been ridiculed for it. Today I will once more be a prophet; if the international Jewish financiers in and outside Europe succeed in plunging the nations once more into a world war, then the result will not be the Bolshevization of the earth, and thus the victory of Jewry, but the annihilation of the Jewish race in Europe!». A razão pela qual preferimos «aniquilação» a «extermínio» diz respeito à relação semântica dos termos com o que se passou realmente. Se muita da propaganda, que reflectia o modo real como a elite nazi pensava ontologicamente, reduzia os indesejados a «ratazanas» e «insectos», objectos que habitualmente se *exterminam*, o modo como as «ratazanas humanas» e os «insectos humanos» foram tratados releva mais de uma vontade de aniquilação, *em que tudo é ontologicamente eliminado*, até que nada reste, nem a memória ou qualquer monumento historiográfico ou físico, do que do extermínio, em que se quer matar, sem necessariamente eliminar ontologicamente tudo: não é comum fazer a ratazanas e a baratas, por exemplo, o que se fez aos indesejados. Pode até empregar-se, por exemplo, gatos e outros animais úteis para os matar e consumir, sem que com isso se aniquilem até à última molécula. A matança dos indesejados foi uma aniquilação total, que passou pela destruição total dos próprios campos que tivessem levado a bom porto a tarefa, como Treblinka. *De judeus e demais indesejados, nada, mas absolutamente nada deveria restar*. A haver um Deus, nem na sua memória metafísica lá deveria permanecer qualquer vestígio ontológico de tal presença no ser. Hitler não foi profeta, quis ser 'Deus' e, se o fosse, assim faria.

Também é conhecido o modo ambíguo e informal como Hitler dava ordens, muitas vezes expressando em voz alta perante os seus homens-de-mão certos desejos, que estes, por vezes à compita, procuravam executar o melhor possível, a fim de agradar ao seu amo e senhor. A decisão do debate acalorado que Andrew Roberts menciona no trecho citado pode ter passado por uma destas vocalizações informais. Mas, de facto, o tema é, no seu pormenor, desinteressante.

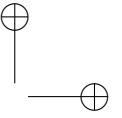
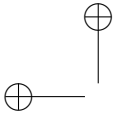
O que interessa é que Himmler de algum modo recebeu ordem ou uma forte sugestão de Hitler para avançar com o extermínio industrial dos judeus e outros indesejados. De notar que, desde o início da invasão da parte leste da Europa, já se usavam métodos de morte em quantidades maciças, que eram caros, ineficazes e ocasionavam muitas baixas psicológicas entre as tropas que os administravam. O processo de morte industrial foi possível por causa da investigação levada a cabo em Auschwitz velho pelo segundo comandante do campo, que teve a intuição de usar os tais sais de cianeto de potássio utilizados para exterminar pragas de insectos de forma industrial. Tal resultou, Himmler aprovou pessoalmente e os engenheiros do *Reich* prepararam o resto.<sup>13</sup>

O que nos interessa aqui, depois desta rápida contextualização, é perceber a relação entre o executor no campo e esse a quem formalmente deve obedecer.

Ainda aqui, Himmler revela-se como um simples executante das vontades do seu amo ou mesmo dono, sem outra dignidade que não aquela emprestada pela posse do senhor relativamente ao escravo e conseqüente recompensa, positiva ou negativa. Este altíssimo membro da hierarquia da elite nazi nunca passou de um escravo, enquanto Hitler estava bem firme no poder, tendo revelado a sua verdadeira natureza, precisamente de escravo, quando, estando Hitler já sem real poder, tentou ficar com o lugar do seu velho dono para si. Hitler, que era politicamente muito esperto, percebeu bem quem o rodeava e nomeou formalmente um militar nazi da marinha para lhe suceder, o que realmente aconteceu, tendo sido esse militar a responder perante os Aliados como chefe máximo do *Reich*.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Há uma magnífica narração deste processo, em toda a sua inane desumanidade, na obra de REES Laurence, *Auschwitz. The Nazis & the 'Final Solution'*, London, BBC Books, 2005, obra que deve ser lida na sua totalidade.

<sup>14</sup> Trata-se do Grande Almirante Doenitz, responsável pela guerra submarina alemã, único homem que Churchill verdadeiramente temeu do lado alemão durante toda a guerra. Foi julgado em Nuremberga e condenado a pena de prisão, e, depois, cumprida parte desta, libertado.



Himmler, formal ou informalmente dada, cumpriria qualquer ordem que o seu senhor lhe desse. Escravo real, portanto, este homem que tratou milhões de seres humanos como escravos, muitos dos quais se recusaram a sê-lo.

Situa-se nos antípodas éticos da acção de Himmler, a acção de Aristides de Sousa Mendes, homem que se recusou a ser escravo de uma razão de estado que condenava milhares de seres humanos a um sofrimento imerecido e a uma morte certa, pois Hitler já tinha pronunciado o discurso acima transcrito, que não era desconhecido dos meios diplomáticos. O ser humano que abdica da sua condição de liberdade e de capacidade de bondade, para lá de todas as condicionantes, quaisquer sejam, torna-se escravo. Foi através desta operação de redução ética e ontológica da pessoa que os nazis triunfaram sobre uma imensa mole de indesejados que não foi sequer capaz de dizer não e activamente se empenhar em fazer valer tal não. Houve honorabilíssimas excepções.

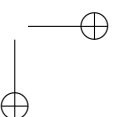
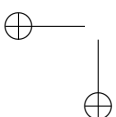
*Aristides é precisamente o paradigma incarnado da pessoa que se recusa a fazer o mal, venha a ordem de onde vier.*

Nada suplanta o sentido de dignidade humana que tal pessoa em si transporta. Em termos cristãos, é a arquetípica presença de Deus em nós, como mais profunda bondade de nós próprios e como raiz de todo o nosso bem possível, como Agostinho já tarde descobriu. Em termos laicos, é a presença comum no seio dos seres humanos de um sentido antepredicativo de bondade, capaz de distinguir o bem do mal como possibilidade, a menos que se tenha sido submetido a um processo perverso de educação, a que invariavelmente os tiranos recorrem e a que Hitler recorreu.

Como cristão, em nome deste bem divino em si presente e como forma de o não atraiçoar, tendo de escolher entre Deus e um César qualquer, Aristides escolheu Deus. A ser-se servo, que se seja servo do infinito Deus, não de um qualquer tiranete destinado como todos nós a acabar mundanamente em podridão.

No entanto, a maior podridão é a espiritual, como podemos verificar no relato que transcrevemos, ainda da mesma obra de Andrews:

«Grande parte da tarefa fisicamente árdua de fazer funcionar as câmaras de gás recaía sobre os ‘Sonderkommandos’ (unidades especiais), prisioneiros que também tinham de assumir o trabalho de limpar e preparar as câmaras e os crematórios. [...] Acal-



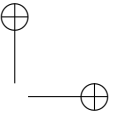
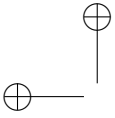
mavam os prisioneiros a caminho da sala em que se despiam, frequentemente falando em Yiddish, dizendo-lhes que lhes iria ser administrado um duche antes de se juntarem aos grupos de trabalho e de serem reunidos com as famílias; conduziam os prisioneiros nervosos, agitados ou suspeitos de serem ‘agitadores’ para fora do campo de visão e de som e seguravam-nos por ambas as orelhas enquanto um homem das SS os matava a tiro com uma pistola equipada com silenciador atrás dos fornos crematórios.»<sup>15</sup>

Mais do que fazer ressaltar a maldade, tão extrema que qualquer tentativa de desculpabilização é perversa, destes seres humanos, que trocavam mais umas horas ou uns dias de vida por tão vil tarefa, importa salientar a importância fundamental, vital mesmo, dos meios usados na acção humana, em qualquer acção humana, mormente em acções com este grau de gravidade.

Sem estes prisioneiros, judeus na sua esmagadora maioria, não teria sido possível aos nazis um tão bom desempenho industrial das suas fábricas de matança de seres humanos. Não só porque, como já fora estudado pelos próprios especialistas, havia poucos homens capazes de fazer serviços como o acabado de narrar sem que isso os afectasse profundamente, mas também porque, sem estes cooperadores-traidores, a mão de obra paramilitar necessária seria em quantidade muito superior, retirando das frentes de combate, cada vez mais carenciadas de recursos também humanos, efectivos preciosos. A manha usada por estes prisioneiros traidores poupava milhares de paramilitares SS a fim de serem usados nas campanhas, nas duas frentes.

Estes prisioneiros eram judeus que serviram de carrascos a seus semelhantes, como meios auxiliares de preparação para a matança e como higienizadores do meio ambiente fabril de morte, assim se prostituindo, até que sorte

<sup>15</sup> ROBERTS Andrew, *The storm of war. A new history of the second world war*, London, Allen Lane, Penguin Group, 2009, pp. 229-230: «Much of the physically arduous task of running the gas chambers fell to the *Sonderkommandos* (special units), prisoners who also had to undertake the work of cleaning and preparing the chambers and crematoria. [...] They calmed the prisoners on the way to the undressing room, often speaking in Yiddish, telling them they were going to be given a shower before joining work details and being reunited with their families; they led nervous, agitated or suspicious ‘trouble-makers’ out of sight and earshot and held them by each ear as an SS man shot them with a silencer-fitted handgun behind the crematoria».

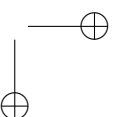
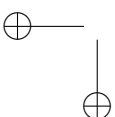


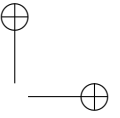
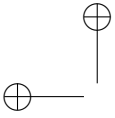
idêntica lhes batesse – e bateu – à porta. Assim se prefere trocar a humana dignidade por uma mão-cheia de nada. Assim se dá de mão-beijada o triunfo ao mal. E o mal só triunfa porque o mal é cada acto de maldade que cada um de nós faz. Cada um destes prisioneiros é mal em acto e como tal preferiu acabar os seus, assim malditos, dias.

Mais uma vez, o contraste com Aristides de Sousa Mendes não poderia ser maior: este, mesmo sabendo que provavelmente o esperaria, a si e à sua longuíssima família, uma vingança que o privaria de seu único sustento, não hesitou em fazer o bem que de si a situação reclamava, após ter tomado a decisão de salvar tais pessoas. Aristides não pegou nos que o procuravam, enganando-os, segurando-os pelas orelhas enquanto a restante diplomacia os condenava a tratamentos como os narrados. Não os conduziu à morte como cordeiros enganados, antes dela os livrou como pessoas dignas, dignas da sua própria humanidade, mas também dignas da humanidade de quem assim as salvou. Quanto aos carrascos e às suas mesquinhas vinganças, já têm, nisso, a sua recompensa, às suas próprias mãos.

A comparação da acção de Aristides de Sousa Mendes com a acção de Himmler importa para se perceber, situando-se nos extremos contrários de uma linha de possibilidades éticas e políticas de acção, a grandeza de uma e de outra. Quando comparada com a acção de Himmler, a de Aristides assume foros de uma literalmente imensa grandeza ontológica positiva, enquanto a outra os assume de uma literalmente imensa grandeza ontológica negativa. E ambas são paradigmáticas do que é quer a possibilidade quer a realidade da bondade humana, que oscila entre um extremo de positividade e um extremo de negatividade.

Porém, sendo, assim paradigmática, a comparação entre Aristides e Himmler acaba por ser demasiado boa para Himmler e demasiado má para Aristides, pois, realmente, nunca devem tais figuras ser comparadas, pois tal comparação implica alguma forma de comunidade de nível e entre Aristides e Himmler só há uma comunidade, precisamente essa que Himmler tentava desmentir, que é a mesma existente entre todas as pessoas humanas: precisamente, todas são seres humanos. Mais nada é humanamente comum entre estes dois homens. A comparação teve apenas uma função pedagógica e nela se cumpre.





Porém, outra grandeza tem a comparação entre Aristides de Sousa Mendes como paradigma e essoutro paradigma de dignidade humana que é a construção poético-trágica de Sófocles, Antígona.

É com o paradigma Antígona que Aristides deve ser comparado. Ambos cumpriram a sua humanidade – nisso perfeita – no respeito pela *absoluta dignidade humana*, dando ao ser humano o que lhe é devido, não segundo qualquer positiva lei humana – porque humana, sempre falível, qualquer seja –, mas segundo princípios axiomáticos (não axiológicos) sem o respeito dos quais a humanidade está perdida como propriamente humanidade.

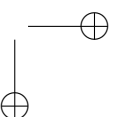
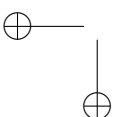
Na mais profunda morada ética que ergue cada ser humano, aí, onde se descobre isso que serve de estrutura metafísica de tudo e que faz de tudo um sempre periclitante cosmos, numa memória que é nossa como nada mais é nosso, mas que nos transcende como todo o princípio transcende o principiado, nele, no entanto se mantendo, Antígona e Aristides descobriram a razão pela qual os actos que realizaram tinham de ser realizados, contra tudo o que não respeitasse tais princípios.

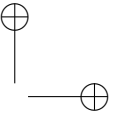
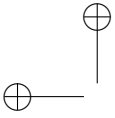
O preço foi elevado: a morte da divinamente inocente Antígona, no poema de Sófocles; a miséria e um politicamente degradante caminho até à morte no caso de Aristides. Todavia, são os Creontes que perdem, pois quem se lembra de Creonte senão por causa e através da tragédia a que estupidamente condenou Antígona?

Assim para todas as bestas, assim para todos os santos: cada um já tem, no que faz, a sua eterna recompensa.

No seio do povo cuja epopeia-padrão começa com «as armas» e termina com «inveja»,<sup>16</sup> ou seja, nascido de um povo que simbolicamente nasce com armas e morre com inveja, Aristides de Sousa Mendes soube transcender «armas» e «inveja», construindo a paz e morrendo pobre e humilde, apenas ambicionando não o invejável bem dos outros, mas o divino céu por que sempre esperara.

<sup>16</sup> *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, escritos com finíssima ponderação vocabular, começam com o verso «As armas, e os barões assinalados» e terminam com o verso «Sem á dita de Achilles ter inveja». Para este estudo, utilizámos a edição de Francisco Gomes de Amorim, de 1889, s. l., s. d..





## Capítulo 18

# O pensamento do Padre Manuel da Costa Freitas

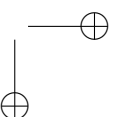
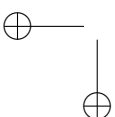
### Transcendência, imanência, relação: o "logos" do acto religioso<sup>1</sup>

O elenco da atividade de Frei Manuel Barbosa da Costa Freitas, ofm, está já, no estado de desenvolvimento atingido pelo estudo sobre a sua obra, perfeitamente dado quer no trabalho de José Maria da Silva Rosa, na sua «Apresentação» do volume de homenagem que a Faculdade de Ciências Humanas promoveu, intitulado *Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, datado de 2003, quer no mais recente trabalho de Frei Isidro Pereira Lamelas, ofm, subordinado ao título «Manuel Barbosa da Costa Freitas. *Itinerarium Vitae*», publicado no número de homenagem que a revista *Itinerarium* dedicou a este filósofo, número que foi titulado *Fons vincit sitientem*. Para estes trabalhos remetemos.<sup>2</sup>

Assim também como remetemos para os textos de Frei Joaquim Cerqueira Gonçalves, «FREITAS (Manuel da Costa)», verbete da Enciclopédia *Logos*, e

<sup>1</sup> Originalmente publicado em: PEREIRA, Américo, «Transcendência, imanência, relação: o "logos" do acto religioso, no pensamento de Manuel da Costa Freitas», in DIMAS, Samuel, EPIFÂNIO, Renato e LÓIA, Luís (coord.), *Redenção e Escatologia. Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa*, vol. III, Tomo 2, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2020, 580 p. ISBN 9789725406892, pp. 523-528 (a primeira parte deste texto é uma introdução inédita).

<sup>2</sup> LAMELAS Isidro Pereira, «Manuel Barbosa da Costa Freitas. *Itinerarium Vitae*», in *Itinerarium*, Ano LVI, 2010, nº 197 e 198, Maio-Dezembro de 2010, Lisboa.



«Manuel Barbosa da Costa Freitas – O franciscano Monge», publicado no já referido volume de homenagem, em que se reproduz, com ligeiras alterações, a «Apresentação» de *O ser e os seres*, primeira recolha da obra do nosso Autor, publicada pela Verbo, em 2004. Não podemos esperar melhores sínteses.

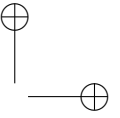
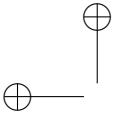
Assim sendo, estando tais trabalhos já elaborados, impõe-se que os futuros trabalhos acerca do pensamento do Pe. Costa Freitas se preocupem com o estudo pormenorizado da sua obra, sobretudo do ponto de vista doutrinal. Foi, aliás, esse breve trabalho que já encetámos e que nos propomos continuar, convocando também para ele todos os que se interessem pela investigação deste tema quer para uma abordagem mais doutrinal quer para uma abordagem mais historiográfica.

Nesta breve introdução, interessa-nos começar a pensar a obra do Pe. Costa Freitas, como coisa propriamente filosófica, que incarna não apenas na expressão literária da sua produção teórica, científica, filosófica, mas também na forma plena que assumiu de ininterrupto trabalho de edificação, de sua mesma pessoa e das pessoas dos que com ele se cruzaram, como ato filosófico de busca, mais do que de uma qualquer definível felicidade transitória ou permanente, de uma *sabedoria*, que é já amor pleno em cada cairótico momento.

Numa academia que muitas vezes se contenta apenas com ser científica ou filosófica, o Pe. Costa Freitas foi também sábio, assim cumprindo a distinção platónica entre os que apenas ainda procuram e os que, procurando ainda, já possuem, melhor, já são parte daquilo para que se encaminham, a mesma realidade plena infinita que finitamente entrevêm.

Conhecem-se as matriciações agostiniana e franciscana do pensamento de Manuel Barbosa da Costa Freitas. São inegáveis. Todavia, talvez menos conhecida seja a matriciação propriamente platónica, para a qual fomos alertados a partir de um inolvidável momento científico e pedagógico ocorrido aquando do Seminário de Licenciatura, no já distante ano lectivo de 1989-1990. A propósito de um dislate doutrinal de um de nós, sentindo a necessidade de repor a mesma verdade, Pe. Freitas fez espontaneamente uma longa síntese do pensamento ontológico platónico que nos marcou a todos pela profundidade, rigor sistemático e originalidade exegética.

O Platão ali surgido não era bem o dos manuais a que estávamos habituados: não havia ali dualismos metafísicos ou ontológicos insanáveis, pessimismos materiais ou naturais, desprezo para com as habitualmente designadas partes inferiores do ser. Pelo contrário, a positividade ontológica, em



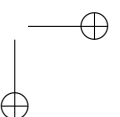
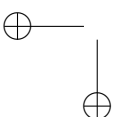
seu absoluto, sempre presente e manifesto, lida a partir de uma compreensão diferente do Bem, permeava toda a estrutura ontológica do real, toda, diferenciadamente, recebendo, dela participando, toda a realidade que há, a mesma bondade metafísica do princípio transcendente de tudo, que a tudo dá o ser e em tudo se dá como manifestação de que a humana inteligência é capaz. Do mais ínfimo ser, à mais nobre ideia, numa diferenciação total, mas não dispersiva ou caótica, o bem está presente e convoca, com muitas vozes, tantas quantas os mesmos seres presentes sinfonicamente, à salvação, salvação que interessa toda a realidade.

Assim, mais do que a felicidade, sem mais, o grande interesse motor do pensamento de Costa Freitas era a salvação ontológica universal e não apenas a salvação para uns quantos eleitos, mas a salvação como possibilidade para todos. É este um belo e nobre pensamento. Em Platão, vê-se, deste modo, um interesse e um desejo soteriológico de âmbito universal, se bem que não necessário. Em termos puramente humanos, estão postas as bases metafísicas para o drama da liberdade. As mesmas condições metafísicas e ontológicas para o livre-arbítrio agostiniano já aqui se encontram presentes.

Será informado por este princípio hermenêutico que o futuro estudo da obra em causa deverá ser realizado. Em nosso entendimento, dois percursos, complementares, devem ser percorridos. O primeiro diz respeito a uma investigação que tome o pensamento de Costa Freitas como um todo, procurando nele quer os fundamentos quer a riqueza doutrinal própria. Esta última constitui, tomada já não segundo a sua totalidade, mas segundo quer as áreas temáticas – já identificadas nos estudos supramencionados – quer, dentro destas, cada texto, o lugar próprio para o segundo percurso, em que se estudará pormenorizadamente a doutrina exposta. É aqui que a originalidade filosófica do nosso Autor surgirá na sua grandeza própria, muitas vezes ocultada sob um véu de simples serviço científico e pedagógico de Magistral Professor e Académico.

Os grandes temas a tratar serão os identificados pelos editores de *O ser e os seres*. No decurso da investigação, certamente surgirão apuramentos doutrinários que, eventualmente, possam sugerir um outro detalhe classificativo, mas terá de ser o rumo da investigação a ditar objetivamente se assim é ou não.

Não sabemos falar, pensar, escrever sem matéria em que meter as mãos, pelo que nos calamos, sendo chegado o tempo *de fazer*, de estudar e de dar à



luz o detalhe dos resultados conseguidos, que se consubstanciam já, provisoriamente, no ponto que se segue.

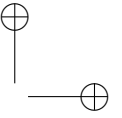
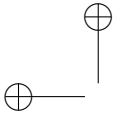
O pensamento do Pe. Prof. Doutor Manuel da Costa Freitas acerca do acto que constitui o próprio que distingue e define a religião é vasto e profundo e podemos encontrar traços seus em muitos dos escritos que o Mestre franciscano nos legou, os quais perpassam os escritos propriamente dedicados a temas de filosofia e fenomenologia da religião ou ainda os especificamente teológicos, mas também os que se debruçam sobre questões ontológicas, metafísicas, éticas e até de filosofia do conhecimento. São ainda rastreáveis traços de tal preocupação nos textos que dedica a Autores, de que destacamos Platão, Agostinho, Tomás de Aquino, Boaventura, João Duns Escoto.

A ontologia e a metafísica presentes no pensamento filosófico e teológico de Manuel da Costa Freitas, cujo estudo está substancialmente por fazer, em muito devem a sua estruturação lógica e propriamente ontológica – não há outro modo de o dizer – ao binómio imanência-transcendência bem como a isso que faz destes elementos atomicamente considerados precisamente um par, a categoria, melhor, *o acto* de relação.

Não é possível perceber cabalmente o pensamento de Costa Freitas sem nele se intuir que tudo no real se funda nesta relação metafísica entre transcendência e imanência – a alternância de prioridade dos termos não é casual, mas adequa-se, caso a caso, ao sentido da relação.

Quando, por exemplo, num texto filosófico técnico como o da entrada «transcendência» da Enciclopédia *Logos*,<sup>3</sup> o Autor afirma que o termo exprime «as mútuas relações de alteridade e hierarquia entre os seres finitos e, mais propriamente, a essencial diferença de Ser absoluto ou Deus em relação a todos os seres por Ele criados», expõe o seu próprio entendimento acerca do que é a transcendência, na relação com a imanência, que, através da relação, cria, pondo a distinção fundamental entre o uno, que, infinito, evita, por contradição absoluta, o nada, e o múltiplo, que é isso cuja realidade necessariamente diferenciada se deve à relação com o uno, relação que é sempre fundamentalmente ambígua como *transcendência* do princípio ao principiado, do criador ao criado, mas, no mesmo acto, *imanência*, pois, pela relação, subtilmente, o princípio está presente no principiado, o criador no criado, sem

<sup>3</sup> Todas as citações são retiradas da obra: FREITAS Manuel Barbosa da Costa, *O Ser e os Seres. Itinerários filosóficos*, Vol. I, Lisboa, Verbo, 2004; para esta entrada, nesta obra que compendia a maioria dos escritos do Autor, cfr. pp. 775-778.



que haja qualquer confusão, sem que um seja redutível ao outro, bidireccionalmente.

A diferença é sempre infinita entre princípio e principiado, entre criador e criatura. *É esta infinitude em distintivo acto que impede a confusão.*

O sentido desta ambiguidade ontológica fundadora do real compreende-se nisso que é o absoluto da gratuidade do ser, do acto, como dom: se a relação da transcendência com a imanência desaparecesse, imediatamente a imanência desapareceria. A transcendência, em si, permaneceria.

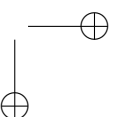
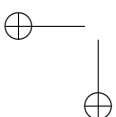
Por um lado, temos um abismo aparentemente inultrapassável entre o absoluto do ser e o ser relativo, parecendo tal distância ontológica marcar uma transcendência de tal modo forte que se revela absoluta, isto é, impassível de relação, não merecendo sequer a designação de «transcendência», a qual, logicamente, obriga a uma referência relacional. Por outro lado, a menos que se negue néscia ou histrionicamente a realidade do relativo, do diverso ontológico, do «imaneente», não é possível justificar cabalmente do ponto de vista metafísico a sua presença ontológica senão recorrendo, logicamente, a algo de não-imaneente, que suporte tal justificação, que, como Platão muito bem percebeu – e o Pe. Costa Freitas bem evoca na referida entrada enciclopédica –, tem de ser lógico-ontologicamente, logo, metafisicamente, *anipotético*, mais propriamente *auto-tético de modo absoluto*: assim o Bem platónico ou a sua versão reduzida na forma do Motor imóvel/Acto puro, de Aristóteles.

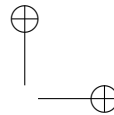
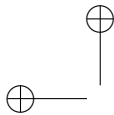
As soluções de recurso para esta questão, como a declaração dogmática da eternidade do mundo, dos átomos, de demais princípios ou elementos, de nada serve, pois apenas se limita a recusar-se a pensar criticamente algo que não dispensa quer a posição tética da questão quer a sua manipulação noético-crítica.

«*De onde o ser?*»; ou «*de onde o acto?*»: eis a questão primeira que marca todo o possível pensamento propriamente humano acerca do absoluto do sentido, sem adjectivação.

A imanentização dos ditos princípios – que, assim, não são propriamente princípios alguns – faz do todo do ser uma espécie de bolha ontológica só com «dentro», nesta sua mesma interioridade ou imanência se esgotando absolutamente e absurdamente.

A não transcendência do princípio implica que não apenas este último se encontre relativamente em cada um de seus principiados, mas que com eles coincida. Se com eles não coincidir como se distinguir princípio de princi-





piados? Em que especial apartado ontológico imanente se situa o princípio para que não se confunda com os principiados? Todavia, se há esse apartado, não constitui tal uma forma perversa porque falsa de transcendência, apenas disfarçada de imanência especialmente diferenciada?

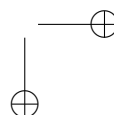
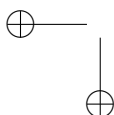
Poder-se-á invocar um sentido hierárquico, aliás muito querido ontologicamente ao Pe. Freitas, remetendo o princípio ou para a base da hierarquia, como seu fundamento imanente, ou para o seu ápice, como seu culminar ou realidade suprema. Assim, haveria uma distinção ontológica através do escalonamento hierárquico. Todavia, como é que se estabelece a hierarquia partindo da pura imanência? Por que é que a imanência não é a-hierárquica, noção de difícil distinção real dessa outra que é a de «anárquica», caótica?

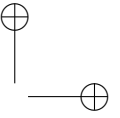
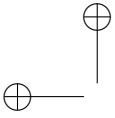
O que é que estabelece a diferença ontológica imanente que constitui a possibilidade e, realizada esta última, a realidade da hierarquia? O que é que faz de uma realidade eterna puramente imanente e sem outra relação que não a que tem consigo própria imanentemente uma realidade diferenciada? De onde surge o absoluto da diferença numa pura imanência?

É certo que se pode varrer a questão para baixo da mesa crítica do pensamento fazendo como os antigos atomistas, que compuseram um cenário ontológico – aqui, não há metafísica possível – à medida do que queriam propor como modelo ontológico do real: os átomos são eternos, em número infinito, infinitamente diferenciados, em infinito movimento eterno também num infinito vácuo atómico circunstante também eterno. Este vácuo é a possibilidade lógica de movimento, dado que o pleno atómico sem interstícios vazios implicaria um eterno não-movimento. A esta possibilidade lógica de movimento chamamos «espaço».

Neste horizonte ontológico não faz qualquer sentido, porque para tal foi especialmente preparado, perguntar como é que isto veio a ser; por que razão há isto e não o “nada”; por que razão o absoluto da presença de estes quaisquer elementos constitutivos e não outros, também quaisquer. Toda a conformação ontológica é um dado dogmaticamente posto e afirmado como indiscutível, porque a sua discutibilidade imediatamente relevaria e revelaria a sua inconsistência lógico-ontológica.

Todavia, há que perguntar: em que é que tais dados se baseiam? Em que tipo de experiência humana foram hauridos? Na experiência da infinitude?; na da eternidade? Na da relação vivida entre o absoluto da imanência em acto e o seu lógico contraditório, o nada?





Há apenas um problema epistemológico e antropológico em tudo isto: é que *nenhuma destas experiências é humanamente possível*.

A experiência que é humanamente possível – de que o pensamento de Costa Freitas parte para pensar as categorias aqui em análise, bem como o seu campo de aplicação epistemológica que é o da religião e do sagrado em geral – *é a do contacto inteligente plurímido com a presença do diverso dos seres*, num perpétuo fluir, que, ainda assim, não aniquila quer cada sujeito da experiência quer os seus possíveis e reais objectos.

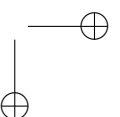
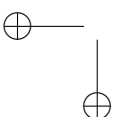
É a problemática do velho Heraclito que aqui reencontramos, essa de um infinito de movimento e de diferenciação, de tensão entre contrários – não confundir com «contraditórios», impossíveis – em permanente dialéctica que, todavia, não só não destrói isso que é o mundo, como, pelo contrário, o ergue e o mantém sendo através do movimento, em seu absoluto.

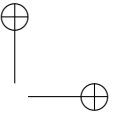
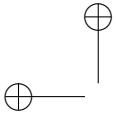
Topamos, de novo, com pares dialécticos fundamentais: uno e múltiplo, absoluto e relativo, movimento e absoluto do movimento (não «repouso», como erroneamente se costuma dizer), princípio e principiado, produtor e produzido, criador e criatura. Todos estes pares pressupõem sempre uma *anterioridade lógica e ontológica da relação sobre os relacionados*. É esta relação que implica lógica e ontologicamente a ambiguidade da transcendência anteriormente trazida à colação. *É esta relação que torna impossível*, havendo ser, qualquer, salvo o absoluto do ser – este é absolutamente isolado, desde que não haja relação –, *não haver imanência*.

Ora, a experiência humana não é uma experiência de absoluto do ser em sua infinitude, de eternidade do ser, mas da sua contingência, da sua não-necessidade lógico-ontológica, da sua não-eternidade. A experiência humana é uma experiência de radical finitude; de sentido de um começo, de sucessivos desaparecimentos no e do ser – por exemplo, sempre que adormecemos totalmente –; de precariedade vital, existencial; de mortalidade anunciada dia após dia, na forma do nada de mim vígil e do nada dos outros que cessam o seu ser mundano, o único a que ainda e sempre temos acesso.

A que estranho universo ir buscar as noções experimentadas de eternidade, de necessidade, de ser absoluto, de princípio? Certamente não a esta, a mundana, em que tudo escapa a tais noções.

A pura imanência não dá qualquer destas noções porque nenhuma delas é passível de ser dada numa experiência puramente imanente e sem referência a algo mais do que a pura imanência.





Parte-se sempre de uma radical contingência. Este mundo da radical contingência é o mundo do *profano*. Não ainda por relação dialéctica com o sagrado – que ainda não está dado na experiência –, mas porque, sendo assim, é o *insignificante*. Repare-se na comum insignificância profana do movimento que vai constituindo a vida cultural, no seu sentido mais lato, do mundo hodierno e do que que tal significa percebido através desta perspectiva.

Se a experiência humana fosse confinada ontologicamente apenas a este tipo de radical imanência total, nunca emergiria de uma profanidade dificilmente compatibilizável com o que se entende por «humanidade».

O que rompe esta pura horizontalidade de deserto semântico da experiência humana é precisamente isso que é, por definição, o «sagrado». Este é a marca absoluta de uma diferença ontológica inexplicável através do simples recurso à interioridade ontológica imanente.

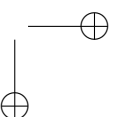
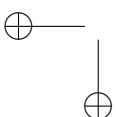
O sagrado é o *ressalto ontológico* que torna um acto significativo, verdadeiramente significativo: é que todos os outros não são significativos; semânticamente não existem; por isso são «profanos». É o retrato, aliás, muito actual, de um mundo dessacralizado, isto é, des-significado, em termos fundamentais: por tal, tudo se equivale, «é tudo igual», «é tudo o mesmo», «nada vale a pena», dado que não é possível nele haver verdadeiro significado, apenas dado por e no «ressalto ontológico».

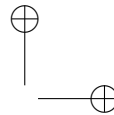
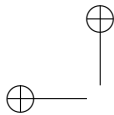
O sagrado, e a religião por ele possibilitada como relação, nascem, então, nesta relação ontológica entre o domínio comum dos significados necessariamente imanentes e os significados necessariamente transcendententes. Esta relação ontológica é propriamente metafísica ao relacionar o âmbito da imanência – também passível de receber o nome de «natureza» ou de «isso que se move» – com o da transcendência, trans-natural.

No entanto, para Costa Freitas, a *transcendência* anda sempre a par com a *transcendentalidade*, pois, precisamente por causa da relação que trabalhamos, toda a transcendentalidade é fruto da transcendência, tudo o que é necessário e universal no âmbito do diferente dos seres deve-o ao transcendente. Por outro lado, é através da transcendentalidade ontológica que o transcendente está presente no âmbito do imanente.

*A transcendentalidade é o absoluto da relação entre o transcendente e o imanente.*

A transcendentalidade não relativiza propriamente o imanente. O que aqui encontramos, nesta relação fundadora, são três absolutos irreduzíveis, na sua





diferença ontológica: o absoluto do transcendente, o absoluto do imanente, o absoluto da transcendentalidade como presença universal e necessária, mas não redutora, do transcendente no imanente. Em termos teológicos puros, esta transcendentalidade, que é acto de relação, recebe o nome de amor.

O transcendente imanentiza-se na forma da presença estruturante no seio do imanente, no que é o acto de criação: são todas as formas ontológicas estruturais, isso que, no dizer de um Heraclito, é a marca do «Logos» no que se movimenta.

Ora, a experiência do sagrado, em que a religião se funda, nas palavras do Pe. Freitas: «caracteriza-se, deste modo, por uma espécie de contacto vivo com algo de transcendente e inefável.»<sup>4</sup>. Ainda: «o sagrado permite que o *homo religiosus* entre em contacto, em relação com a fonte e totalidade do sagrado, com o sagrado como Realidade Transcendente.»<sup>5</sup>.

A intuição actual da ameaça do absurdo de uma total infundamentação do movimento e a intuição do absurdo de se pensar uma ordem presente sem fundamentação axiomática – não confundir com «axiológica», produto cultural e relativo à subjectividade do produtor – última que escape à também sempre presente ameaça do caos, leva o ser humano a pôr, citamos: «o problema do ser a partir da experiência da diferença entre o ser das realidades finitas e contingentes e o *ser enquanto ser*.»<sup>6</sup>

É importante perceber-se que é, ainda, a relação entre a transcendência e a imanência, porque precisamente *cria* a imanência como presença no tempo, no espaço, no movimento, do absoluto – o tal ser enquanto ser – que a própria sacralidade das coisas e dos actos pode variar, revestindo a relação entre transcendência e imanência, como vivida por cada pessoa, realidades ontológicas diferenciadas, sujeitas não ao capricho psicológico, *mas à intuição do absoluto ontológico presente em cada coisa*, em cada acto. É este absoluto que é a marca do transcendente no imanente.

Assim sendo, pode Manuel da Costa Freitas afirmar claramente:

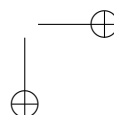
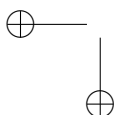
«Embora as fronteiras entre o sagrado e o profano estejam sujeitas a flutuações constantes – as coisas sagradas podem perder o

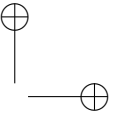
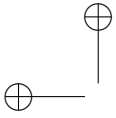
---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 600.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 602.

<sup>6</sup> *Ibidem*.





seu carácter sagrado do mesmo modo que as coisas profanas podem tornar-se sagradas –, qualquer realidade naturalmente profana só aparece investida de carácter sagrado na medida em que se torna um lugar privilegiado da manifestação do divino, ou seja, uma *hierofania*. Como pórtico ou limiar de um *fora* em relação a um *dentro*, o profano assinala não só uma diferença ontológica mas sobretudo a possibilidade da passagem de uma a outra de duas dimensões originais do ser.»<sup>7</sup>

Esta passagem nos dois sentidos é possível apenas por causa da transcendentalidade da presença do transcendente no imanente, na relação com a inteligência humana. Sem ela, apenas uma especial parte do real poderia ser sagrado, não todo ele.

Na sua transcendentalidade humana no sentido exposto, a religião é constitutiva da relação de todo o ser humano com o real na forma de sentido. E não há outra forma. Assim, deste ponto de vista ontológico, todo o ser humano é sujeito religioso porque todo ele tem uma relação de sacralidade e de profanidade, sempre ambas, com o real.

A religião, deste modo, no seu âmbito mais profundo, que é ontológico, não é algo de «religioso», mas de, já se adiantou, «ontológico», abarcando todas as dimensões fundamentais da realidade humana, em tantas formas quantas as relações pessoais dos seres humanos com a realidade, própria e terceira, antropológica, cultural, natural, trans-natural.

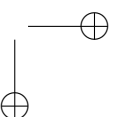
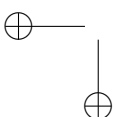
Pode, então, o Prof. Costa Freitas dizer:

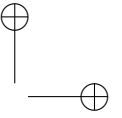
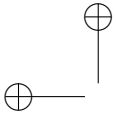
«De modo análogo, o tempo da experiência religiosa é uma sequência de esforços para assegurar a eternidade (memória, ritos e celebrações) por oposição a um tempo profano que não passa de uma duração evanescente na qual se diluem e consomem os actos insignificantes e ilusórios da existência quotidiana.»<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 604.

<sup>8</sup> *Ibidem*.





## Capítulo 19

# Sofrimento e sentido

### Reflexão em torno de um texto do Pe. Joaquim Cerqueira Gonçalves<sup>1</sup>

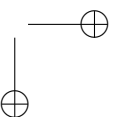
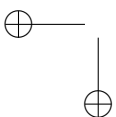
Há já muitos anos, na «Apresentação» que gentilmente se dignou fazer para a tradução da obra de Étienne Borne, *Le problème du mal*,<sup>2</sup> diz o Pe. Cerqueira Gonçalves: «Este texto é uma reflexão implacável, conduzida até instâncias abissais, não somente sobre uma questão-limite – o mal –, como também sobre o que dela mais significativamente se pensou na cultura ocidental.». A caracterização que o nosso Autor atribui ao trabalho de Borne pode ser atribuída ao texto que aqui nos serve de guia de reflexão. Aliás, a exigência de acribia científica sempre marcou a ação de Cerqueira Gonçalves.

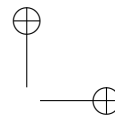
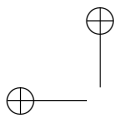
Todavia, há uma outra razão para termos recorrido ao trecho do texto citado: é que a reflexão sobre o sofrimento feita em «Quando Deus também so-

---

<sup>1</sup> O texto que nos serve de guia para esta reflexão é: «Quando Deus também sofre. Reflexões sobre o sofrimento», in GONÇALVES Joaquim Cerqueira, *Itinerâncias de escrita. Vol. I: Cultura/Linguagem*, Lisboa, INCM, 2011, 743 pp., pp. 264-279. Este nosso texto foi originalmente proferido como: «Sofrimento e sentido», conferência proferida no âmbito do Seminário de Investigação «Noções de Sentido em torno de Joaquim Cerqueira Gonçalves», Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa e Província Portuguesa da Ordem Franciscana, Lisboa, 28 e 29 de Abril de 2016. Texto original.

<sup>2</sup> BORNE Étienne, *O problema do mal*, tradução de Américo Pereira, revisão científica de Manuel da Costa Freitas e de Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Prefácio» de Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Apresentação da edição portuguesa» de Américo Pereira, Lisboa, Editorial Cáritas, 2016.





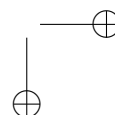
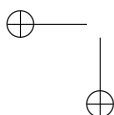
fre» está ao mesmo nível de grandeza reflexiva do texto de Borne, nível raríssimo, em sua radicalidade e profundidade, no panorama filosófico. Com tais características só reconhecemos um outro texto-limite, a reflexão que Clive Staples Lewis tece sobre o sofrimento após a morte de sua mulher.<sup>3</sup> São muito poucos os que se atrevem a olhar nos olhos o abismo do mal e do sofrimento, talvez os mesmos que se atrevem a olhar nos olhos o abismo do bem e da alegria.

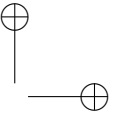
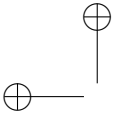
De novo, citando Cerqueira Gonçalves sobre Borne, a propósito da reflexão do primeiro: «A coragem do autor estimula permanentemente a coragem do leitor, da qual há sempre frutos a colher, porque o pior dos males é desistir do exercício do pensar.». E, de novo: «O *Problema do Mal* tem destinatários: os angustiados do mal, todos os humanos, que têm de encontrar a lógica da vida nessa radical e labiríntica experiência.». Para fazer jus ao autor das palavras, basta trocar «mal» por «sofrimento». Mas a troca é, aliás, desnecessária, tal a ligação profunda, mesmo necessária, não entre os dois termos, mas entre as duas realidades a que tais termos se referem.

Sem descurar o que são as dimensões do sofrimento incarnadas em forma de cultura, sociedade, psicologia, em que o sofrimento encontra a sua manifestação e a mediação e modulação de seu acto próprio, sem poder genericamente escapar a um clima de sempre presente ameaça dualista, é na radicalidade da relação entre paixão e acção que o Pe. Cerqueira situa o cerne do sofrimento. Porém, esta radical relação não é coisa puramente teórica, especulativa, mas precisamente isso a que temos de chamar, por nítida falta de melhor termo, «a dor do sofrimento», melhor «a dor de quem sofre».

Sem este sentido doloroso como possível, ainda que não-necessário, em que a dor, mesmo que de origem dita física, é uma dor «semântica», isto é, que não só ameaça aniquilar o ser de quem sofre, porque pode pôr em causa o sentido que constitui verdadeiramente esse ser como propriamente humano, mas também porque, *de facto*, é a aniquilação em acto de tal sentido, de tal ser humano, não há ser humano. Para este «cancro» literalmente ontológico, isto é, onto-agónico, a chamada «voz do povo» tinha a expressão «dor de alma». É precisamente isso que o sofrimento real é: uma alma que «dói» ao ponto

<sup>3</sup> LEWIS Clive Staples, *A grief observed*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 2001; há uma tradução portuguesa: LEWIS, C. S., *Dor [A grief observed]*, trad. de Carlos Grifo Babo, Lisboa, Grifo – Editores e Livreiros, Lda., [1998].



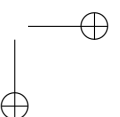
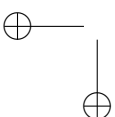


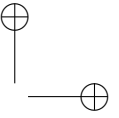
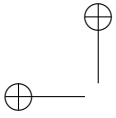
de se confundir com a dor que a habita e ameaça substituir-se-lhe. Só quem nunca sofreu não percebe o que tal quer dizer.

Quem já sofreu – e o sofrimento é uma experiência, um acto experiencial, algo de incomunicável e que, portanto, não se pode aprender de terceiros – sabe que o acto de sofrer é, em si mesmo, algo de não dual. Aliás, não faz sequer qualquer sentido distinguir, para o sofrimento merecedor do nome (não estamos a falar das afecções gnosiológicas de Hume), entre sujeito sofredor e sofrimento. Aqui se baseia o sentido profundo da expressão «paixão de Cristo»: não há um Cristo «apaixonado», «sofredor», mas o acto em que Cristo, assumindo a sua tarefa plenamente, com esse mesmo acto se confunde, sendo a paixão não apenas o seu sofrimento em sentido comum, mas o «sofrer» litúrgico do caminho paradigmático que pode levar à libertação relativamente a essa causa última de muitos sofrimentos que é a morte. Não de todos.

O dualismo aplica-se sobretudo às tentativas de explicação propiciatória, expiatória ou redutora do sofrimento. A própria cultura, nas palavras do nosso Autor (p. 265): «[...] é, para muitos, a expressão da inconformidade com o sofrimento, a forma humana possível de lutar contra a ausência de sentido dele.». Estruturas que se reclamam como formas de «poder passar alguma luz para a vivência racional» (p. 265), mas que não só não são imunes ao modo dualista-maniqueu de formalizar o amplo real como usam tal modo como mediação preferencial. Surgem, então, quer na forma de narrativas míticas quer na forma de narrativas racionais, pares variados de realidades contrárias, cuja mistura procura justificar o sofrimento (assim como o mal, a este sempre associado, neste ambiente): «*ser/não-ser, inteligível/sensível, sadio/doente, bem-estar/sofrimento*» (p. 265).

Cerqueira Gonçalves interroga-se se os dois primeiros não terão «uma posição derivada, resultando do dualismo ontológico – bem/mal –, reconhecendo-se, assim, como realidade o que se aparentar eticamente bom e reduzindo-se ao nada o que for considerado mal.» (pp. 265-266). Bem, mal e o sofrimento ao mal necessariamente associado são, assim, antrópicos, definidos em função do que ao ser humano diz respeito, o que não deixa de ser algo de incontestável, mas, necessariamente, como redução a isso que literalmente *interessa* ao ser humano, o que se situa ontologicamente a um nível muito diferente.





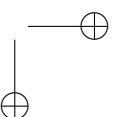
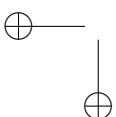
Outros pares dualistas surgem: Infinito/finito (sendo aqui o infinito no sentido positivo absoluto), unidade/ser, Uno/diferenças, Imutável/mutável (cfr. p. 268), perfeito/imperfeito. O bem está sempre do lado do primeiro membro a contar da esquerda do par: deste lado, não há sofrimento. Este situa-se sempre do lado da diferença, da imperfeição, confundidas com o mal.

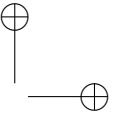
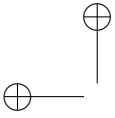
Sendo a imagem de Deus – propositadamente não dizemos «a noção metafísica» – sempre situada no primeiro lado destes pares, não faz qualquer sentido, neste âmbito onto-semântico, que Deus sofra. Aliás, como não faz sentido que qualquer inocente sofra e Deus, aqui, é o inocente dos inocentes. A menos que Deus possa ser acusado de todo o mal e de todo o sofrimento, como sua causa primeira, ao ter criado o mundano ser da forma como o criou.

O sofrimento de Deus passaria a ser uma forma de divina justiça poética que, concomitantemente, anularia a própria noção de Deus, exibindo-o como o falhado por excelência. Neste sentido, se o próprio Deus sofre deste modo e por esta razão, nenhum sentido é possível, tudo não passa de uma qualquer forma de sofrimento, tudo se equivale como «dor de alma» e a solução não pode deixar de se assumir literalmente como dissolução aniquiladora de um mundo do ser que é essencial e substancialmente mau porque é absoluta e indiferenciadamente um mundo de sofrimento e apenas isso. A vida não é mais do que um doloroso processo de suicídio, mais ou menos generoso, mais ou menos grandioso, mas em que generosidade e grandeza valem o mesmo que nada.

Todavia, o interesse fundamental da introdução de Deus reside no processo do sofrimento que obriga a um acto de relação de Deus quer com o mundo que sofre quer com o próprio acto de sofrimento, que, assim, interioriza. Um Deus que sofre. Impossível.

Ora, no cerne da mensagem cristã – mas com raízes profundas no próprio divino maravilhamento genésico, que implica que o criado é absolutamente ontologicamente bom ou Deus não se maravilhariá com ele e não o proclamaria como tal –, habita um novo sentido para o sofrimento divino, pondo este não como uma passividade de ou em Deus, mas como *um acto e um acto de absoluta generosidade em absoluto dom*. Sofrimento divino, nas palavras de Cerqueira Gonçalves, «tal sucede, não sobretudo por necessidade humana, mas por decisão gratuita do Ser divino.» (p. 272). É este, aliás, o núcleo mais fundo de isso que é a caridade, que nunca é algo sujeito a mecanismo de





troca, antes se esgota na pura dadivosidade, indiscernível do puro amor, e seu paradigma.

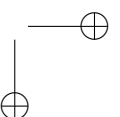
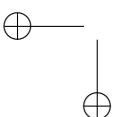
O sofrimento de Deus surge não como um *defeito*, mas como um *excesso* de positividade, excesso querido e não mecânico ao modo do Uno de Plotino. De novo, citando o Pe. Cerqueira: «Mas o que ressalta acima de tudo das palavras de Jesus é a interpretação do sofrimento, não como uma afecção, mas, antes, como expressão de amor gratuitamente dispensado.» (p. 272). Este amor, no entanto, para poder ser «compatível com a realidade divina» (p. 272), não pode ser amor desiderativo, sempre expressão necessária de defeito.

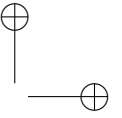
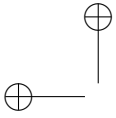
A resposta já foi dada anteriormente, mas o percurso necessitou de incluir em seu itinerário a meditação sobre Deus como comunidade e comunhão de Pessoas, Deus como Trindade, Deus como, eis o termo fundamental: *relação*. Relação de amor, relação sem o que o amor não pode ser (é interessante perceber-se que, em termos cristãos, sendo Deus amor, não pode ser senão relação, quer dizer, a relação é, em Deus, transcendental ao que Deus é).

Transcrevemos, agora, um passo mais longo do texto do Autor, que dispensa qualquer comentário:

«Ora, vai ser através da ideia de amor, constitutiva do ser divino trinitário, inspiradora de toda a mensagem cristã, que a própria noção de ser se metamorfoseará, passando do seu estatismo grego para o dinamismo cristão, sendo já, então, possível conciliá-la com o amor. Ao mesmo tempo, o amor deixa de ser uma realidade negativa, a integrar na categoria da paixão, da afecção, para se integrar na categoria da acção, na qual se exprime também a vida do ser divino. Neste contexto, o sofrimento, como acto gratuito de amor, passa a exprimir a acção de Deus, não a Sua afectação, abrindo, assim, caminhos de conciliação entre Deus e o sofrimento.» (p. 273).

Aconteceu, assim, uma alteração radical no sentido da ontologia ocidental (cfr. pp. 273-274) em que quer o sofrimento quer a criação, a encarnação, bem como a finitude, as diferenças e a própria matéria são manifestação do amor divino (cfr. p. 274). O amoroso dom de possibilidade de *perfeição relativa*, mas absoluta no que é em tal relatividade, ergue o ser não-absoluto, não-infinito positivamente, como algo de bom, já não num sentido derivado da



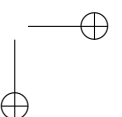
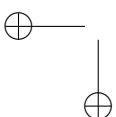


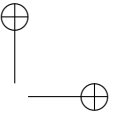
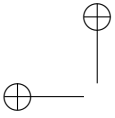
moral antrópica, mas de uma pura ontologia da perfeição, como dom, perfeito como tal, de possibilidade de perfeição própria na diferença própria, ao criado, criado como necessariamente finito, imperfeito, mas chamado a uma perfeição alcançável.

A criação e o dom de Deus em *acção de paixão* são, assim, relações ontológicas constitutivas do ser do criado e da sua última possibilidade de sentido, precisamente na relação de amor recíproco, em mútua oblação de acto: Deus ama a criação criando-a, sofrendo carnalmente nela e com ela, permitindo, assim, duplamente, que esta possa, amando-o também, neste amor, por meio deste amor, salvar-se. Note-se que a salvação não *resulta* deste amor, como algo que constitua um seu efeito exteriorizado: esta salvação é este mesmo acto de amor partilhado. É esta a imagem trinitária da criação, mormente na sua excelência possível no acto do ser humano. Embora parecendo manifestação de desacordo, parecendo, repetimos, não podemos deixar de referir que já em Aristóteles – muito menos estático do que parece –, no seu nível mais alto de amizade, esta necessária relação de amor oblativo esteja presente.

O Pe. Cerqueira define esta relação como uma verdadeira «compaixão» (cfr. p. 274), embora o termo tenha sido tornado equívoco. Todavia, como tudo se centra numa verdadeira compaixão, que é um acto, uma «acção relacional» (p. 274), em que, citamos, «Deus sofre, ao participar no sofrimento dos outros, sem haver o perigo de ser por ele afectado, dada a transcendência da sua acção» (pp. 274-275), e sendo o termo helénico para «acto» «energeia», pode bem o termo «compaixão» ser substituído pelo termo «sinergia», um literal *acto comum*, em que o dom de sofrimento de Deus encontra o dom de sofrimento do ser humano, acto que tem densidade ontológica própria, que transcende não apenas Deus, mas também o ser humano, acto que constitui o sentido único possível para o sofrimento, reconstituído em amor. Amor mútuo, mas não dual, amor que é *acto único*. Como na Trindade.

A já aludida «dor de alma» não desaparece como tal, nem é isso que se pretende, mas encontra no amor, isto é, no acto absoluto de negação do absoluto da solidão, isso que impede o desespero, que, ao longo de toda a reflexão, constitui o transcendental negativo a combater. O problema do sofrimento não é o sofrimento em acto: quem experimentou sofrer sabe isto muito bem, mas, como Cerqueira Gonçalves bem percebe, e nas suas palavras: «O sofrimento solitário é atroz, mas a tentativa da sua debelação solitária transforma-se facilmente em desespero [...]» (p. 277).

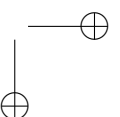
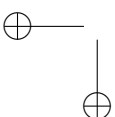


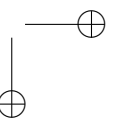
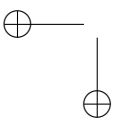
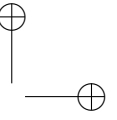
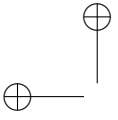


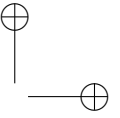
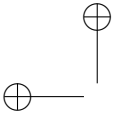
Mesmo no fim do texto, diz o Pe. Cerqueira: «A natureza do sofrimento acompanhará sempre o sentido da finitude, a qual, uma vez acolhida e assumida, afastará o escândalo do sofrimento, muitas vezes confundido com o próprio escândalo da existência dos seres finitos.» (p. 279). Pensamos que o mais atroz sofrimento é precisamente o que radica nesta impiedade ontológica de *quem é e gostaria de nunca ter sido*, apenas porque ser *pode implicar* e muitas vezes *implica* sofrer, no sentido apenas doloroso e virtualmente negador de sentido do termo.

A resposta para esta impiedade, que aniquila imediatamente toda a possibilidade de sentido, está precisamente na acção de Cristo, com agónico relevo na cena do cálice, Mt, 26, 42: perante uma possibilidade de sofrimento que é propositadamente prototípica e, por isso, transcendentalmente superlativa, Cristo põe a questão do sentido do sofrimento, *ouve absolutamente nada como resposta*, como não poderia deixar de ser, salvo a voz do coração, que é relação de amor com o Pai, na qual se confia ou não se confia, à qual se é fiel ou não se é fiel, absolutamente, *e bebe o conteúdo do cálice*.

Neste acto de beber do cálice bebido, está o sentido do sofrimento. No cálice, Pe. Cerqueira, naquele que todos temos de beber, meu querido Amigo.







## Capítulo 20

# A paz, segundo o Pe. Manuel da Costa Freitas<sup>1</sup>

Tomamos como objecto de estudo o texto do Pe. Professor Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas, ofm, intitulado «Paz», presente na sua obra magistral, *O ser e os seres. Itinerários filosóficos II*, pp. 298-299.<sup>2</sup>

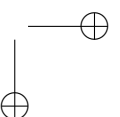
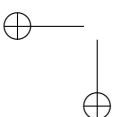
A breve dimensão do texto não nos deve iludir quanto à grandeza do que nele é afirmado. Tal grandeza é magnificada quer pela profundidade teórica do que doutrinalmente nele está fixado quer pelo que constitui concomitantemente objecto e fim do tema «paz» e que é a realidade humana universal necessariamente inserida num contexto ontológico mais vasto, coincidente com o mundo como um todo, em seu sentido universal, objecto, aliás, tipicamente franciscano, dado o intenso amor do Pai Francisco, e da Escola de vida que fundou pela coisa criatural, em que sempre vê a mão providencial de Deus, mesmo quando tal não se manifesta em evidente aparência, mesmo quando os demais não vêem ou não querem ver tal grandeza divina como presença transcendental indefectível.

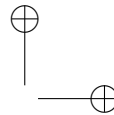
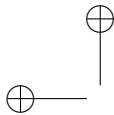
Se bem que escrito ainda em tempos marcados pela presença de uma ameaça nuclear facilmente perceptível – hodiernamente, tal ameaça permanece, o

---

<sup>1</sup> Originalmente publicado como: PEREIRA, Américo, «A paz, segundo o Pe. Manuel da Costa Freitas», *Itinerarium*, ano LXV, 221/222, 2019, pp. 326-332.

<sup>2</sup> O texto original surgiu na Enciclopédia Logos: FREITAS Manuel Barbosa da Costa, «Paz», in AA. VV., *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3, Lisboa, São Paulo, Verbo, [1991], cols. 1380-1382.





mesmo já não se pode dizer do nível da inteligência suficiente que a pode e deve perceber –, este texto não perdeu qualquer pertinência, não apenas teórica, mas também política, no sentido mais nobre e vasto deste último termo.

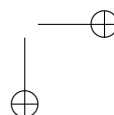
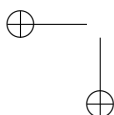
As grandes questões de sempre da paz permanecem, pois são outra forma de dizer as grandes questões do bem-comum, forma mais lata do bem possível e efectivo para a humanidade, mas de que a paz é transcendental necessário: *não pode haver bem-comum sem paz.*

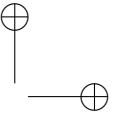
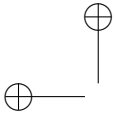
Ora, a parte final do texto, que citamos imediatamente após este parágrafo, guarda toda a pertinência no mundo que é nosso contemporâneo, melhor, no *mundo que nós somos* em contemporaneidade com os demais seres humanos presentes neste especial planeta. Eis o que diz tal trecho:

«Perante o espectro de uma catástrofe planetária, devida à possibilidade de uma guerra nuclear, a paz é sentida cada vez mais como o maior bem a salvaguardar e promover por uma vontade sincera de prevenir e evitar todas as situações de manifesta injustiça que quase sempre estão na base de todas as guerras e conflitos. Daqui também a convicção profunda, cada vez mais generalizada, de que o sentido pleno da paz implica não só a eliminação da guerra, mas, sobretudo, a instauração de uma nova ordem marcada por uma justiça mais abundante entre todos os homens e nações de modo a formarem uma comunidade verdadeiramente solidária e fraterna.»<sup>3</sup>

A mutação cultural e civilizacional que tem ocorrido nos últimos decénios, em que se tem acentuado o sentido paradigmático do ser humano não como entidade de acção fraterna, como sujeito e objecto de amizade, isto é, de amor mútuo – que é o que está em causa no sentido de «fraternidade» –, mas como entidade de acção predadora, retornando a forma primitivistas de convívio em que se recupera o sentido político nesciamente parcial de um Hobbes quando reduz a humanidade a um amontoado móvel de feras em disputa, implica que a situação política universal esteja, no que à paz diz respeito, muito mais periclitante do que no tempo em que esta síntese do Pe. Costa Freitas foi produzida e publicada.

<sup>3</sup> FREITAS Manuel Barbosa da Costa, *O ser e os seres. Itinerários filosóficos II*, Lisboa, Verbo, 2004, p. 299.





Todavia, a presente situação, mais delicada e antropologicamente perigosa, apenas reforça a importância da doutrina irénica vertida no texto: é precisamente o primeiro parágrafo que no-lo demonstra, quando introduz o tema «paz»:

«Aspiração profunda de todos os homens e de todos os tempos, a construção da paz impõe-se hoje, mais do que nunca, como tarefa primordial e inadiável de toda a humanidade.»<sup>4</sup>

O cínico, o mesmo que constantemente prepara os caminhos da guerra, dirá que acabou de se ler uma trivialidade, quiçá, algo de improvável por meios ditos científicos: como detectar e medir tal aspiração?

Ora, a questão da paz não se situa a este nível, mas a um nível que diz respeito à possibilidade antropológica – como possibilidade, situa-nos imediatamente no campo do metafísico, quer tal se perceba quer não – de *plena realização do melhor que cada ser humano e todo o ser humano tem como potencialidade própria*.

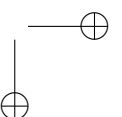
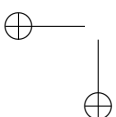
Esta aspiração não é do âmbito do psicológico – em sentido moderno –, mas do âmbito das condições de *possibilidade de ser* do humano quer como universal quer como particular: independentemente do que cada ser humano possa psicologicamente ter presente como seu acto de pensamento, sem paz não é possível que esse mesmo ser humano ou qualquer ser humano, universalmente, possa atingir o seu melhor possível.

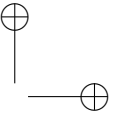
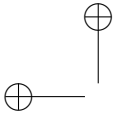
Não é, porém, a figura do tirano essa, precisamente, que, impondo a sua vontade sobre os outros e explorando-os em seu único benefício privado próprio – destruindo-lhes, deste modo, a sua paz –, mais ganha?

Não é a violação da paz como realidade universal que permite que alguns atinjam o seu exclusivo, por eles como tal pensado, melhor possível, às custas do que seria o melhor bem possível dos outros, quer dizer, de todos; não apenas de todos os outros, mas de todos, incluindo o próprio tirano, que não consegue subsistir durante muito tempo sem o bem dos outros? Não é, assim, a guerra o melhor modo de se ser feliz ao modo dos tiranos, encontrando a maior felicidade humana possível, em absoluto? Como não compreender isto? Como não compreendeu o Pe. Costa Freitas isto?

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 298.





A resposta de tipo racional, quiçá, mesmo racionalista, a esta questão encontra-se na segunda parte do «Livro Primeiro» da *República*, de Platão, em diálogo entre Sócrates e Trasímaco, e para lá remetemos.

No entanto, em sua especial e diversa racionalidade, o mito, fornece respostas menos longas, próprias para uma inteligência intuitiva, a mais rápida: a resposta, então, está dada há muitos anos na forma do famoso mito do Rei Midas. Sem dúvida que podendo transformar tudo o que toca em ouro, Midas vai poder ser o homem mais rico do mundo, aparentemente, o mais poderoso; todavia, se se deixar dominar pela paixão do poder como acto depredatório, irá terminar, como termina, só, dono de todo o ouro, de todo o mundo, porque tudo é ouro. No entanto, que sentido tem esta posição deste homem neste mundo?

O mito intui o mal, na aparência inicial de bem, que acarreta perturbar a paz, segundo o modo de *perturbação do que é a ordem própria do bem-comum*.

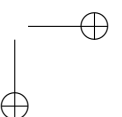
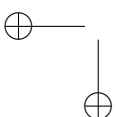
Ora, é precisamente a questão da ordem, não em sentido jurídico, ético ou político, mas em sentido ontológico, que está em causa no que à paz diz respeito. Ouçamos, de novo, o texto do Pe. Costa Freitas:

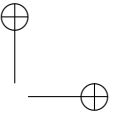
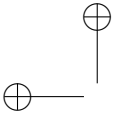
«No seguimento do grego εἰρήνη (originariamente bem-estar individual) – harmonia entre o indivíduo e a comunidade – e do latim *pax* (da mesma raiz de *pactum*) – segurança jurídica –, a palavra paz, que na língua vulgar significava já a realização do homem, é assumida e potenciada na Revelação cristã para designar uma plenitude de realização, o acabamento perfeito de todos os seres, segundo os desígnios salvíficos de Deus.»<sup>5</sup>

Costa Freitas não se limita a ressaltar o sentido próprio da paz como entendida em termos cristãos, salienta também que tal concepção se segue logicamente ao que já tinha sido pensado racionalmente pelo melhor que a tradição pagã fora capaz de produzir em termos de pensamento ético e político.

Deste modo, a concepção cristã de paz não surge como «coisa religiosa», alienada do comum profano da realidade humana e cósmica, mas, como o que, de facto, é, como corolário de uma tradição que pensou a antropologia, a

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 298.





ética e a política, em uníssono, como «coisa ontológica» não redutível a qualquer dimensão desintegrada do todo ontológico em causa: *a paz é realidade humana relativa a uma humanidade plena em seu mesmo acto.*

Não é coisa ética, apenas; coisa política, apenas; coisa religiosa, apenas: é a condição transcendental de possibilidade de – citamos – «plenitude de realização» humana.

Este é o transcendental que une toda a reflexão e doutrina pertinente acerca da paz. Como transcendental – unitivo –, não depende apenas de um dos componentes, pelo que não se pode dizer que a posição cristã é melhor do que as anteriores apenas porque relaciona a paz com Deus – algo que Platão já faz quando relaciona a paz com o bem absoluto, o seu Deus –, mas porque assume o cerne do que já existia como doutrina e lhe acrescenta clara e inequivocamente a referência ao divino que tem a função lógica de tornar a questão da paz como acto algo de anipotético, porque válido *apenas* na relação com Deus.

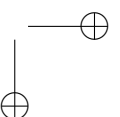
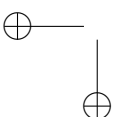
A paz, neste horizonte ontológico e metafísico, não é redutível a algo como a vontade humana ou, anterior à vontade, o desejo humano, entendido psicologicamente, mas surge como um movimento que constitui metafisicamente a substância e essência humanas, porque condiciona transcendentalmente o seu ser possível, como parte do absoluto de sua possibilidade.

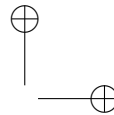
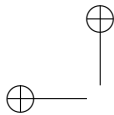
Numa linguagem muito simples: *sem paz, não é possível haver humanidade em seu sentido pleno.*

É isto que a amarração metafísica em Deus quer dizer, seja para a paz seja para qualquer outro aspecto da transcendentalidade dos *possíveis relativos ao ser humano* – também ao resto do ser.

A ligação da paz a Deus, em termos cristãos, não é um aspecto decorativo, antes significa que a paz é um absoluto sem o qual a humanidade não é possível. Sem este absoluto relacional, não há paz; sem paz, não há humanidade, apenas um seu esboço. Deste ponto de vista, isso a que se chama a história da humanidade mais não é do que história do esboço de humanidade a que esta mesma se reduz precisamente porque não se cumpre como acto de universal paz.

Esta plenitude da paz, que, pela limitação que a si mesma a humanidade impõe, não tem sido historicamente possível – por isso, o sentido de uma paz plena apenas como coisa escatológica em «telos» já transcendente e já «em Deus» – é, no entanto, o que permite, agora como ideal, que possam existir





realidades como o sentido irénico helénico aludido ou pacífico latino também referido, ambos incompletos.

É para nós claro que uma recentração da atenção da reflexão sobre o pensamento antigo clássico na tónica quer de Ésquilo quer de Sófocles como momentos em que a paz recebe já uma formulação transcendental muito próxima do que surge no cristianismo conduziria a perceber que a irénica helénica ultrapassou em muito o que comumente dela se afirma.

Que é a transformação das Erínias em Euménides, por Ésquilo, senão uma primeira afirmação do primado da paz como transcendental de possibilidade de bem-comum para todos, transformando a lógica exclusiva do castigo na lógica inclusiva do perdão metamorfoseante do ser do Homem frágil e errante? Como sabemos, o tema do perdão é um dos temas fundamentais no pensamento do Pe. Costa Freitas.

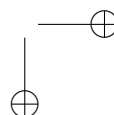
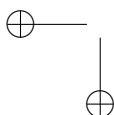
E que é, também, a transformação da épica-lírica de Édipo e sua humanamente claudicante família, com a assunção do herói como hóspede, ordenada por Atena – fria deusa da fulgurante e impiedosa inteligência –, junto das Erínias, no santuário destas, *o santuário do absoluto da ordem cósmica*, senão a afirmação de que uma tal vida de sofrimento sem causa própria, redimida em inenarrável sofrimento, merece ter como culminar, precisamente, encontrar a paz, junto daquelas que têm como dever cósmico a guarda da paz através da guarda da ordem?

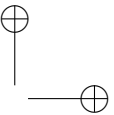
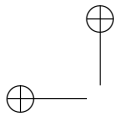
Reencontramos o tema da ordem, que parece não querer descolar da questão da paz. Costa Freitas mostra que tal relação é intrínseca, recorrendo a Santo Agostinho:

«É neste contexto que Santo Agostinho, depois de analisar e articular entre si os elementos que integram as diversas dimensões ou domínios da paz, desde o corpo até à paz da cidade celeste, formula de modo profundo e conciso a definição geral de paz, universalmente reconhecida como tal: a paz é a tranquilidade da ordem de todas as coisas – *pax omnium rerum tranquillitas ordinis* (*De Civitate Dei*, XIX, 12 e 13).»<sup>6</sup>

Se se pensar que esta ordem é redutível a qualquer ordem mundanamente posta ou imposta, nunca se perceberá o que é a paz: tem sido esta a ilusão

<sup>6</sup> *Ibidem*.





de todos os que procuraram pôr ou impor a paz como positividade legal ou mesmo ética.

A menos que tal positividade, isto é, criação cultural, humana, possa coincidir com a ordem aqui em causa, nunca haverá paz, pois *a ordem a seguir é a ordem do bem-comum*, que não é algo de cultural, mas algo de transcendental e que depende das condições lógicas – metafísicas – de possibilidade da humanidade, não como coisa qualquer, mas como possibilidade de plenitude do melhor bem possível para todos, como foi apontado logo no início desta reflexão.

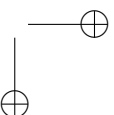
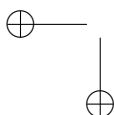
Apenas através da correcção dos actos que promovem o bem-comum, que, em termos religiosos cristãos, promovem a possibilidade de salvação para todos, se pode atingir um estado em que se goze de tranquilidade. Esta tranquilidade não é do âmbito do psicológico, mas do âmbito do espiritual, isto é, da unidade actual de toda a pessoa humana num acto que necessariamente promove o bem-comum em causa. Este acto recebe em termos cristãos o nome de amor, de caridade, de «agápe», embora já dele se encontre uma formulação clara no Platão que escreveu a obra *Banquete*.<sup>7</sup>

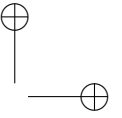
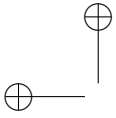
Quer isto dizer que pensar a paz é, em última análise – última, que se revela ontologicamente como primeira –, pensar o amor humano, o seu sujeito, o seu objecto e o seu fim e sustentáculo, o próprio bem entendido como escopo universal, sem o qual nada faz sentido, e que metafisicamente recebe o nome de Deus, nome que a Revelação não desmente.

Dir-se-á que Agostinho põe as coisas altas demais, que a sua definição é muito bela, mas ineficaz no que ao concreto da mundanidade do que é o âmbito da acção pela paz diz respeito. Engano. É, ainda, Costa Freitas quem nos desengana:

«Ordenação interna e externa, a paz anda intimamente associada ao direito e à justiça – *opus iustitiae pax* –, a paz é obra da justiça. Compreende-se, deste modo, que, a par da sua dimensão eminentemente pessoal, a paz comporte também uma dimensão social e política: a paz do homem consigo mesmo e a concórdia dos homens entre si (São Tomás, *Summa Theologiae*, II, II q. 29). De facto, a paz assenta no reconhecimento e respeito de uma ordem

<sup>7</sup> Ver nosso estudo *Os amores de Eros. Estudos platónicos IV*, publicado *on-line* em: [www.lusosofia.net/textos/20180207-pereira\\_americo\\_2018\\_estudos\\_platonicos\\_iv.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20180207-pereira_americo_2018_estudos_platonicos_iv.pdf).





já parcialmente estabelecida enquanto inscrita na própria natureza dos seres (ordem ontológica) mas, ao mesmo tempo, numa permanente invenção (ordem ética e social) pela prática sincera e promoção decidida da *verdade*, da *justiça*, da *solidariedade*, da *liberdade* e *desenvolvimento material e cultural*, componentes maiores de uma paz que se pretende sólida e eficazmente estabelecida.»<sup>8</sup>

Sob a égide doutrinal do sentido transcendental da paz formulado por Agostinho, o rigor concretizador de Tomás estabelece o pormenor do que é a acção que pode realizar a paz e que, efectivamente, a realiza, se tal acção se cumprir como assunção da ordem necessariamente intrínseca cujo fim é o bem-comum, ordem do amor, que só é cumprida no respeito ontológico da verdade, justiça, solidariedade, liberdade e desenvolvimento, todos universais como fim, todos universais como meio de realização, meio que é o próprio ser humano em acto.

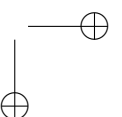
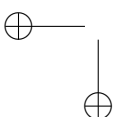
A paz, assim, é fruto do acto de caridade humana na relação com o acto da caridade divina, dom primeiro, sem comércio, e sem prémio que não seja a própria perfeição do que é posto em ser, isto é, o ser na perfeição da sua ordem própria: a paz.

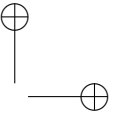
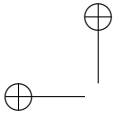
Compreende-se, assim, melhor, por que razão, antes da desordem do acto perverso de Eva e Adão, se vivia em paz. *Esta paz era o paraíso. O paraíso é um acto, não um lugar.* O prometido reino de Deus é a renovação da paz, no seio da paz. A paz é o transcendental divino esquecido, a ordem divina do amor da pericorese trinitária.

É, assim, a este nível altíssimo que, na companhia dos maiores da história do pensamento, Costa Freitas situa a paz. Com o seu amado Agostinho, sabia bem que o que faz a diferença entre a cidade dos Homens e a cidade de Deus é, precisamente, a paz.

Vivemos na cidade dos Homens, mas dos Homens reduzidos à sua expressão menor de bestas depredatórias, porque nos recusamos, de muitos modos, a fazer a paz. No entanto, esta é possível, mesmo aqui e agora, segundo o exemplo dos que amaram tanto o bem que trocaram tudo pela fidelidade ao *bem amado*.

<sup>8</sup> FREITAS Manuel Barbosa da Costa, *O ser e os seres. Itinerários filosóficos II*, Lisboa, Verbo, 2004, p. 298.





Terminamos com palavras de um homem que, conhecendo a guerra como poucos, em que viveu, sobreviveu e matou, e que, por isso, como veremos, muito amava a paz, homem a quem devemos, em boa parte, poder estar aqui, agora, Winston Churchill:

Primeira citação, pela negativa:

«Ah, terrível guerra, espantosa mistura de glória e imundície, de coisas miseráveis e sublimes, se os modernos líderes esclarecidos te conhecessem mais de perto os homens simples dificilmente te voltariam a ver [...]».<sup>9</sup>

Segunda citação, pela positiva, lema da grande obra sobre a Segunda Guerra Mundial:

«IN WAR: RESOLUTION / IN DEFEAT: DEFIANCE / IN VICTORY: MAGNANIMITY / IN PEACE: GOODWILL (Na Guerra: resolução / Na derrota: insubmissão / Na vitória: magnanimidade / Na paz: boa-vontade).<sup>10</sup>

Como é evidente para quem ama a paz, a sua presença como boa-vontade, elimina toda a negatividade por eliminação dos actos que a produzem.

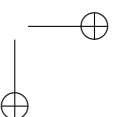
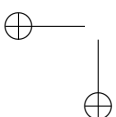
Esta boa-vontade, forma elegante de em ética e política dizer amor em acto, é o nome da paz como acto-nosso-de-cada-dia.

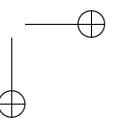
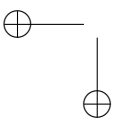
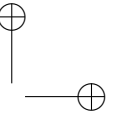
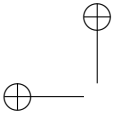
Utopia? Ou possibilidade simplesmente incumprida?

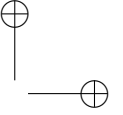
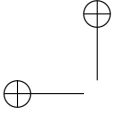
Apenas a nós cabe cumprir tal possibilidade, na amável liberdade poética criadora que o Pe. Manuel da Costa Freitas tanto amava.

<sup>9</sup> SANDYS Celia, *Winston Churchill pela sua neta Celia Sandys*, Lisboa, Aletheia Editores, 2006, p. 27.

<sup>10</sup> CHURCHILL Winston Spencer, *The second world war. Volume I. The gathering storm*, New York, Houghton Mifflin Company, 1985; surge como frontespício formal da obra, sob a epígrafe: «Moral of the work», p. V.







## Capítulo 21

# Vergílio Ferreira: solidão e tragédia

### A irrelação inter-humana como lugar próprio da tragédia. O caso de *Manhã submersa*<sup>1</sup>

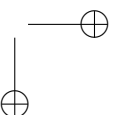
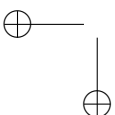
A tragédia, como sombria e omnipresente possibilidade da acção humana, encontra-se presente na obra de Vergílio Ferreira. Até que ponto e em que profundidade é o que nos propomos estudar, obra a obra, num trabalho que ocupará muito tempo e que certamente nem sequer chegaremos a concluir. Porém, não reclamamos exclusividade do tema.

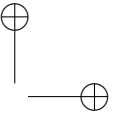
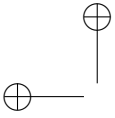
Este primeiro estudo mostra já esta presença, ela mesma trágica, de esta possibilidade fundamental e fundante da mesma acção humana, na obra em apreço: *Manhã submersa*.

A forma que a tragédia assume como possibilidade é paradigmática da vida e acção humanas. E é-o transcendentemente. Quer cada ser humano o perceba ou não, o que, neste caso-limite, é tudo menos irrelevante, a sua vida navega sempre num mar cujas águas são a própria tragédia como possibilidade. As visões modernas, alienantes, de uma tonta felicidade garantida por sistemas políticos mecânicos, organizados para proporcionar a felici-

---

<sup>1</sup> Originalmente publicado como: PEREIRA, Américo, «Vergílio Ferreira: solidão e tragédia. A irrelação inter-humana como lugar próprio da tragédia. O caso de *Manhã submersa*», 2015, Lusosofia, em [www.lusosofia.net/textos/20151126-pereira\\_americo\\_2015\\_vergilio\\_ferreira.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20151126-pereira_americo_2015_vergilio_ferreira.pdf).





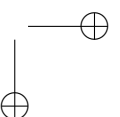
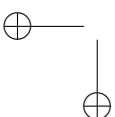
dade, ou por formas ético-religiosas, igualmente alienantes, apontadas para a mesma mecânica, quando não mágica, obtenção de tal felicidade, têm vindo a transformar o ser humano de um ente periclitante, mas de ontológica nobreza, numa enfezada coisa social, sem dimensão ontológica outra que não a de uma vã cidadania dependente dos caprichos dos oligarcas topicamente situados nas acrópoles.

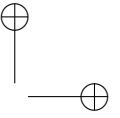
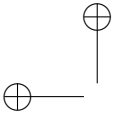
Vergílio, nascido nas e das beirãs terras – que são também as nossas – em que o velho granito, e outras pedras mais antigas ainda, se transformaram lentissimamente na humana carne que é a nossa, carne que é não magia material e biológica, mas surpreendente manifestação de espírito, misteriosa em sua metamorfose desde quase-amorfa coisa inerte a potente capacidade de tudo transformar em sentido, nunca perdeu precisamente o sentido radical da profunda ligação do ser humano à terra, da vida ao seu substrato humilde, da grandeza do espírito, que tudo pode como inteligência, ao nada de si, de que há-de, *de alguma forma*, ter vindo. É esta forma que é mistério.

E é esta relação fundamental, literalmente radical e substancial, que é a mesma porta pela qual a tragédia se pode infiltrar e pela qual o ser humano se pode perder num abismo de coisa nenhuma. Não duvidamos de que Vergílio tenha sido atento companheiro da possibilidade do nada, nada absoluto de si mesmo e de tudo. E é esta companhia transcendental, esta camaradagem, não apenas com uma, de qualquer modo mítica, morte, mas com o mesmo nada como possibilidade, que dá a profundidade filosófica e também religiosa, ainda que, muitas vezes, com aparências de laicidade – à sua obra.

A grande influência que é exercida sobre a obra de Vergílio não é a de uma qualquer pessoa, de um qualquer movimento, mas a do *sentido trágico da vida*. Nisso acompanha os grandes clássicos, esses do tempo em que o ser humano não tinha medo de enfrentar o mais medonho dos camaradas, a morte como possível aniquilação.

Ora, é precisamente esta camaradagem com o nada como possibilidade que funda verdadeiramente o pensamento filosófico e a vida religiosa dignos do nome. O mais são narrativas, disfarçadas, de fugas de seres humanos inteligentes, mas cobardes, perante a sua possibilidade mais própria. Cobarde é algo que Vergílio manifestamente não foi. A dureza, mas também a extrema doçura, do seu pensamento são feitos da mesma rocha matricial que dá os elementos materiais que sustentam a outrossim imaterial vida do espírito.





A vida é o mel em que termina o pó humilde que se fez flor, para além de espinhos e de secura e de dilúvios. Tudo numa serrania, que a gravidade continuamente puxa para baixo e que o trânsito do que se move incessantemente desgasta, mas que, teimando, se vai mantendo apontada para o céu, mesmo que saiba que a gravidade e o movimento tragicamente a vão transformar numa rasa planura, que já não aponta para coisa alguma, mas onde, quem sabe, uma abelha ainda se desfaça em mel. A abelha há-de desaparecer, mas o mel – e a abelha nele –, no que foi, em seu absoluto ter sido, esse, nisso, são eternos. E o próprio nada terá saboreado a doçura do mel. Ambos são «para sempre».

A totalidade da acção humana é constituída por um movimento próprio a cada ser humano e a todos os seres humanos. *Mesmo no que tem de passividade*, para além de uma passividade absoluta, que mais não é do que uma mera possibilidade, que nunca se encontra na forma da realidade que é a própria humana em acto, *o ser humano é, ainda, drama*, pois esta mesma passividade é apenas o pórtico e a porta de passagem, ainda que necessários como tais, para todo e qualquer acto. Podemos, assim, dizer que *o ser humano é drama, é sempre drama*. Mesmo a sua pura possibilidade, coisa metafísica, enquanto possibilidade de acto, de acção, é possibilidade de drama, drama possível.

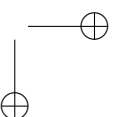
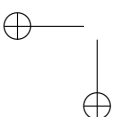
Todavia, se o ser humano é sempre drama, nem todo este drama é na forma trágica. De facto, havido já o drama, e havido numa forma não trágica, assim é. No entanto, tal apenas nos diz que *a tragédia não é uma necessidade* do e no ser humano.

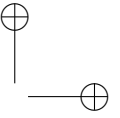
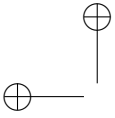
Não é uma necessidade, *mas é uma possibilidade necessária*, o que faz da relação entre a dramaticidade humana e a possibilidade da tragédia algo de muito mais profundo do que habitualmente se pensa.

*A tragicidade como absoluto de possibilidade está presente no que de mais profundo a condição ontológica humana possui, melhor, é.*

Deste modo, como a vetusta tradição helénica pré-clássica e clássica bem percebeu, a tragédia como possibilidade e como necessária condição possível da e para a humanidade é um inalienável e indelével transcendental. *Não é um destino, é um transcendental*. Este sentido de tragicidade parece-nos estar presente, como autêntico transcendental da possibilidade da acção, isto é, do drama humano, na obra de Vergílio Ferreira.

E tal presença quer na realidade humana universal quer na obra de Vergílio acontece não de forma acidental, episódica, mas de forma verdadeira-





mente transcendental, isto é, universal e necessariamente, universal e necessário acompanhante da mesma realidade total, passada, presente e futura do ser humano, quer no sentido kantiano quer no sentido clássico da noção de transcendentalidade.

A tragicidade da condição ontológica do movimento agente humano é, aqui, na obra especialmente em apreço, *Manhã submersa*, presença universal e necessária. Não só é condição de possibilidade da mesma real experiência humana, como acompanha esta mesma experiência como um todo, irrecusável e irrevogavelmente.

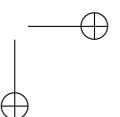
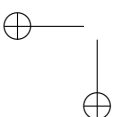
Concretizemos: não há possível acto de qualquer ser humano que não possa acarretar o desencadear de consequências trágicas: é que cada acto não termina num efeito imediato qualquer, mas perpetua-se indefinidamente, presente de forma inexorável em tudo o que dele decorre apenas por ter sido.

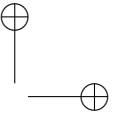
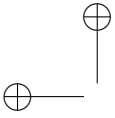
*Cada acto ecoa indefinidamente na eternidade da indelebilidade do absoluto de ter sido.*

Este sentido ponderosíssimo e poderosíssimo marcou a reflexão trágica da grande poesia helénica, de Homero a Sófocles, passando por Hesíodo e Eurípides, encontrando ainda voz fortíssima na reflexão platónica acerca da acção humana, não como coisa mecanicamente redutível, mas como preciso drama vivido num palco em que se joga a própria salvação cívica e acima de tudo ontológica do ser humano: assim lemos o seu cuidado feroz para com o bem-comum.

É esta possibilidade transcendental do drama trágico no possível acto de cada momento, assim cairótico para a positividade ontológica ou para a negatividade ontológica, isto é, para a salvação ou para a perdição, que encontramos, por exemplo, na história de Édipo, gerado, arrastado, crivado e, finalmente, salvo numa sequência de actos que começou imediatamente com o sequestro e violação de Europa por Zeus e, mediadamente, com a mesma vinda à luz do ser do Eros caótico, portador de toda a possível dramaticidade ontológica positiva, mas também de toda a dramaticidade ontológica negativa, na forma de isso a que, comum e simplesmente, podemos chamar «vida».

Ora, é esta mesma dramaticidade ontológica potencialmente trágica da vida que nos parece transparecer na obra de Vergílio Ferreira, cuja intuição da presença ontológica nos parece manifestar sempre, no que lemos, esta mesma ambivalência – que não ambiguidade, termo que detestamos – de uma presença que se desdobra, mas unitariamente, numa graça ontológica pura de





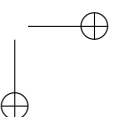
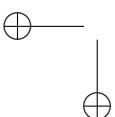
uma dádiva de ser e de vida, esplendorosos, mas também, numa outra dádiva de uma outra presença transcendental, isto é, relembramos, universal e necessária, da marca da negatividade ontológica possível como correlato ontológico de referência de tudo o que vem ao ser, no que nos faz lembrar o pré-socrático Anaximandro.

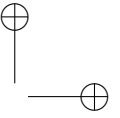
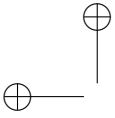
É como se se dissesse que, para Vergílio, todo o absoluto de positividade que se manifesta em cada glorioso instante de vida e ser traz consigo, fazendo parte integrante de seu próprio acto, a presença da possibilidade de não ser, do seu próprio não-ser e do não-ser de tudo.

Tal intuição, embora possa parecer, a uma primeira, apressada, impressão, negativista, não o é; bem pelo contrário: é apenas por meio desta visão dupla do ser havido e do não-ser seu correlato necessário que isso que vem ao ser pode ganhar a sua verdadeira ponderação ontológica, precisamente como o único absoluto que é, “rodeado de não-ser por todos os lados”, se assim se pode dizer, neste «topos» em que a própria linguagem tem de necessariamente falhar quando se abordam temas que são o limite exacto da possível inteligibilidade.

Todavia, se assim é, trata-se do retomar da velha intuição agostiniana da *realidade única do presente*, em que tudo se encontra, único lugar lógico absoluto em que se pode encontrar a memória do passado, na sua forma de retoma actual presente; em que se pode procurar pesquisar o futuro como pura possibilidade, mas somente como presença pro-tensa; em que, mesmo para o mais fervoroso dos crentes, o próprio Deus se pode manifestar, também ele, como absoluto, também ele como que “rodeado de nada por todos os lados”; em que a relação, sendo sempre essencial e substancialmente dramática, *pode sempre ser trágica*, não apenas com as coisas e seu mundo, e com os outros seres humanos, mas com o próprio Deus.

Não se trata da pré-definição de um qualquer destino, mas da presença da mesma realidade de uma infinidade de possibilidades, coincidente infinidade com a mesma possibilidade de vida ou com a vida como possibilidade. Vida em que, nada podendo haver de pré-definido, dado que a mesma infinidade real de possibilidades tal impede, perante o ser humano se abre um constante abismo de indefinição, que a si compete activamente definir, sob pena de, não definindo, não se definindo, imediatamente deixar de ser. Todavia, também está sempre presente o risco de colher nada mais do que tragédia na e pela





escolha definitiva feita. E mais nada e mais ninguém pode substituir cada ser humano neste onto-poiético papel.

É aqui que toda a dramaticidade ontológica e onto-auto-fundante se joga e é neste cadinho de radical poesia, dolorosa e angustiada auto-poesia de si próprio que iremos encontrar a figura central de *Manhã submersa*.

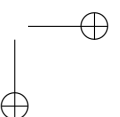
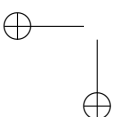
Nada desta narrativa nos parece fazer sentido sem esta referência onto-poiética fundante, sem perceber que a história paradigmática que nela se narra transcende a mera anedoticidade histórica, narrando, outrossim, a própria condição trágica do ser humano situado.

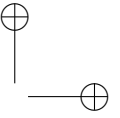
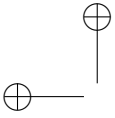
Ora, que esta situação seja dada na mítica paisagem helénica, habitada por olímpianos e seus humanos joguetes, ou na paisagem das Beiras interiores desta nossa terra, o que interessa é o labor interior, espiritual, de uma carne que cresce em escolha e dor, que se sabe finita, mas que procura uma qualquer maneira de transcender esta mesma finitude, saboreando cada instante e fazendo cada dolorosa escolha como se fosse concomitantemente a primeira e a última, algo que ninguém, à parte o nosso pequeno seminarista, parece ter percebido, limitando-se quem assim não percebe a sobreviver cadavericamente em vida, para invocar a intuição de Fernando Pessoa.<sup>2</sup>

Na relação de António dos Santos Lopes com a realidade, em seu sentido mais pleno, pondo de parte toda a ganga psicológica e outras menores, descendo até à profundidade ontológica em que o mesmo drama vital humano se joga, transparece uma *angústia fundamental*, que é manifestação de uma inultrapassável solidão, *solidão ontológica* de alguém que se sabe único, alguém cujo próprio drama auto-criador não pode ser hetero-adjudicado, isto é, assumido por outro, qualquer seja, alguém que se sabe relativo a uma série de poderes que podem cercar quer a potência ontológica autónoma de auto-criação quer a mesma capacidade de assunção de tal irreduzível criação, quer dizer, que podem comprometer tragicamente a *liberdade ontológica* da sua pessoa. O que se passa nesta narrativa está ao nível de uma *liberdade ontológica*, de que outras eventuais formas mais superficiais – política, religiosa, etc. – dependem.

Como em Édipo, os diferentes episódios de relação política, seja com as outras pessoas presentes no horizonte da imanência mundana seja com o pró-

<sup>2</sup> PESSOA Fernando, *Mensagem*, poema «D. Sebastião, Rei de Portugal», Lisboa, Ática, 1979, p. 42.





prio divino, como que acabam por ser irrelevantes em sua mesma substância histórico-anedótica. A narrativa interessa apenas verdadeiramente no que diz respeito ao drama interior de António e à sua possível tragédia. O mais tem a densidade da pluralidade factual histórica que acaba genericamente por morrer para uma memória fundamental, não deixando sequer qualquer monumento.

Fundamental é o sentido do drama interior que, mais do que estar em António ou habitar António, é *António*.

*António é este drama.*

E só este drama verdadeiramente interessa à única realidade que aqui se joga, que aqui se experimenta, e o faz paradigmaticamente, porque este António é qualquer um de nós, não é apenas um seminarista beirão, não é apenas um ser situado, mas é a própria essência e substância humana auto-poética em *drama incarnado* e incarnado em sensível carne, carne que rejubila, mas que também dói e sofre, e apenas guarda em sua memória, que é uma outra forma de carne, aliás a única que perdura, a única que escapa ao literal sarcófago nosso de cada dia, o júbilo e a dor e o sofrimento, em sua radical e profunda essência espiritual.

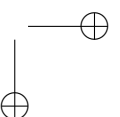
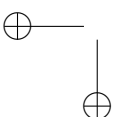
Assim, qualquer forma de redução da experiência relatada nesta nem sempre lúgubre manhã a algo de parcial, por exemplo, sexual, psicológico, sociológico, ideológico, etc., passa ao lado do relato que neste texto se faz não apenas nem fundamentalmente de um ser humano situado que experimenta o seu drama, mas *da própria humanidade*, consubstanciada e essencialmente patente neste ser humano muito próprio, bebendo o cálice de si própria enquanto drama incarnado, sempre passível de ser engolido pela tragédia.

Todavia, há tragédia sem que haja uma qualquer morte?

É certo, não faz qualquer sentido falar de trágico sem que algo de absolutamente irrecuperável do ponto de vista ontológico esteja em causa. A tragédia é sempre ontologicamente situada. Porém, António não morre nesta narrativa; *em que* está, então, a tragédia?

A tragédia situa-se transcendentalmente como possibilidade do drama da vida de António na relação, na forma de possibilidade de perda da sua liberdade, entendida esta como sua real capacidade de auto-criação.

Toda a relação é, nesta obra, vista a partir da possibilidade da liberdade ontológica, auto-poética, de António. Todas as outras figuras que habitam a obra mais não são do que referências relacionais dramáticas no que à liberdade diz respeito: a mãe e restante família, a miserável protectora, os diferen-



tes elementos da família desta, criadagem incluída, os padres do Seminário, os colegas seminaristas, o povo em geral; todavia, também toda a parafernália política de regras e costumes, ordens e proibições, incentivos e castigos. Por fim, o próprio Deus assume o papel que lhe corresponde, como em *Job*, de supremo garante da liberdade ou de absoluto ausente, se a liberdade for gorada.

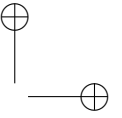
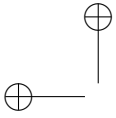
Como em *Job*, e assumimos o paralelismo e a grandeza que confere à obra de Vergílio, na narrativa acerca do drama de António, tudo converge para uma única grande questão, a de saber da grandeza ontológica do ser do ente que está em drama. E apenas o mesmo drama incarnado pelo ente assim posto à prova é capaz de responder. Bem pode António esperar que alguém que não ele próprio lhe forneça a resposta para tal questão: todo o questionar que se dirigir para o exterior receberá respostas inúteis, pois a definição ontológica própria sua apenas a si compete.

Não há mãe, pai, protectora, guia espiritual ou paralelo colega que possa responder em drama ao drama da definição ontológica activa da liberdade própria de cada ser humano. Como em *Job*, *nem o próprio Deus pode responder*. Repetimos, nem o próprio Deus pode responder, pois a resposta apenas compete ao próprio ser em drama. *No entanto, esta resposta pode, em cada momento em que é dada, proporcionar uma tragédia.*

E é esta condição transcendental fundamental que aqui está em causa e que está presente em toda esta narrativa: *a auto-definição dramática implica sempre a possibilidade da perdição ontológica.*

Logicamente, implica também a possibilidade da salvação, mas esta não incomoda, pelo contrário, e o sentido trágico não nasce propriamente desta outra possibilidade correlata da auto-definição. Nasce apenas e só da possibilidade da perda radical, da morte, em seu sentido mais vasto, que coincide precisamente com a morte como perda total de sentido, absoluta aniquilação. Morte espiritual, coisa que a morte sempre é, pois, *se o espírito não morresse, não haveria verdadeira morte.*

O drama de António não é, pois, um drama sexual ou religioso em entendimento estrito da noção, nem um drama político-crático comum, nem um drama de ressentido cobarde de estilo nietzscheano ou outro de semelhante vários recorte, mas o drama do mesmo ser humano, nele recortado pessoalmente, da mesma criação de si próprio posta como necessidade transcenden-



tal de necessária autonomia ou de necessária morte, segundo o «logos», se tal autonomia falhar.

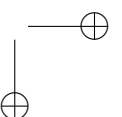
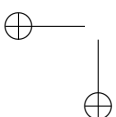
A constante atrição anti-heteronómica de António não é, assim, fruto de uma qualquer forma de reacção menor contra poderes, também menores, de pequenos tiranos empenhados em lhe infernizar a jovem existência, mas é, antes, a sua acção, incoativamente reactiva, ganhando, já mais tarde, cada vez mais pura actividade, contra tudo o que percebia estar a matar a sua *possibilidade de auto-criação*.

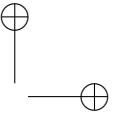
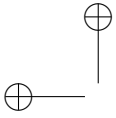
É, assim, na relação – coisa política por essência e substância próprias – que se joga o drama da auto-criação ontológica do ser humano, procurando encontrar ontológico lugar para si próprio, lugar que tem de ser posto ou mesmo imposto, quando tal é necessário, nessa mesma relação, perante as coisas, o mundo das coisas, o mundo dos seres humanos e mesmo o trans-mundo de Deus.

Deste modo, neste fundo onto-político da universal relação humana, toda a vida de cada um destes protagonistas, e, neste sentido, todos os personagens da narrativa são tão protagonistas de suas próprias vidas, em semelhante drama, quanto António o é na sua: é uma luta agónica e angustiada, procura incessante de romper com uma limitação ontológica relacional, impassível de ser vencida, mas passível de ser integrada no mesmo drama pessoal, como forma correlativa externa essencial a esse mesmo drama próprio. Esta integração é a cidade, realidade que nunca vemos emergir nesta narrativa: verdadeiramente submersa nesta manhã está a cidade, a inexistente cidade como acto do bem-comum.

O mundo relacional de António é um não-mundo, em que reina a irrelação inter-humana, inter-pessoal. Há, nesta narrativa, uma constante agonia pré-trágica que se deve à impossibilidade de partilhar, na forma do sentido, de um «logos» comum, dependente de uma qualquer experiência semelhante, ânsia, dor, sofrimento, mas também alegria: no fundo, o que constitui o cerne semântico da mesma existência humana.

Para que a tragédia se consume, apenas falta António eliminar-se. No entanto, esta impossibilidade de partilha mínima de sentido, esta ausência de relação política profunda leva a que o jovem seminarista viva em angústia, uma angústia de base ontológico-semântica, que coincide com a própria situação ontológica do absoluto de seu ser, cuja grandeza entrevê, mas que não vê reconhecida por mais pessoa alguma.



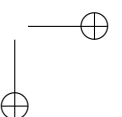
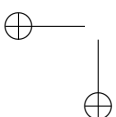


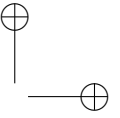
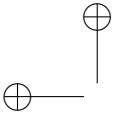
A pequenez ontológica que lhe lançam em rosto menoriza-o perante a ameaça infinita do nada que também pressente. Neste âmbito e profundidade ontológicos, que são os de Job, António só poderia contar com o auxílio de Deus. No entanto, tal possível auxílio extremo parece não surgir, pois o Deus cuja imagem idolátrica lhe foi oferecida desde sempre não permite partilha espiritual. O Deus mítico que venera não lhe pode servir de auxílio, porque, esse, não é, em absoluto.

Politicamente irrelacionado e irrelacionável, isolado ontologicamente, como todos nós, abandonado à sua angústia e agonia, António acaba por perder a batalha da liberdade fundamental. Se bem que se liberte exteriormente da prisão do Seminário, a questão fundamental do sentido da mesma agonia não se resolve, não a resolve.

A liberdade perde-se como acto ontopoiético e, com a morte desta liberdade, o mesmo Deus nele morre também, como teria morrido em Job, se este não tivesse ganho a batalha do absoluto da liberdade.

Assim sendo, este drama tem dois fins concomitantes, no que ao trágico diz respeito. Por um lado, há a morte da liberdade ontológica fundamental e, com ela, do próprio Deus mitificado por uma cultura complacente com uma vida sem profundidade ontológica e espiritual. Por outro, o drama, com a sua agonia e angústia, agora irresolúveis, permanece; a vida arrasta-se, mas a oportunidade de afirmação de si próprio como um dramático poema narrativo, auto-narrativo, verdadeiramente livre, perdeu-se e perdeu-se porque, independentemente do condicionamento, a afirmação do ser humano livre deve ser um sim ou um não claros, absolutos, dados no momento preciso, absoluto drama onto-auto-poiético, «kairos» próprio do ser humano.





## Capítulo 22

# A marca do espírito

### **Do perdão como manifestação fundamental do espírito humano<sup>1</sup>**

«Um perdão loquaz é tão indiscreto como suspeito.

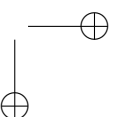
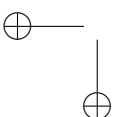
Se fala, é apenas para desfiar circunstâncias agravantes ou atenuantes»

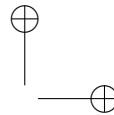
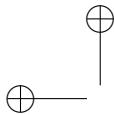
Do texto «Perdão», Pe. Costa Freitas

Nos muitos anos em que fomos abençoados com a doce companhia e gratíssima amizade do Pe. Manuel Barbosa da Costa Freitas, foi possível, bastas vezes, abordar com ele a questão do perdão, tema especialmente caro ao nosso Amigo. Dominava esta questão, do ponto de vista teórico, como poucos, mas aquilo que mais nos cativou foi o drama incarnado que a relação com o perdão nele assumia, especialmente nos últimos dez anos de sua vida entre nós: teve de fazer a dolorosa experiência de nele próprio incarnar, em dolorosa prática, tudo o que tão brilhantemente sabia teoricamente acerca de perdoar. Fica o nosso testemunho, que ainda hoje nos dói, da angústia que tal experiência

---

<sup>1</sup> Texto inicialmente publicado em *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, tomo 4, Lisboa, Editorial Verbo, [1992], coll. 58-60; republicado na obra colectânea de textos do Professor Costa Freitas, *O ser e os seres. Itinerários filosóficos*, vol. II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, pp. 216-217. Estudo inicialmente publicado em: PEREIRA, Américo, «A marca do espírito. Do perdão como manifestação fundamental do espírito humano. (Estudo em homenagem ao Pe. Manuel Barbosa da Costa Freitas)», in *Itinerarium*, LVI, 2010, pp. 235-246.





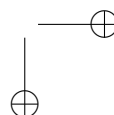
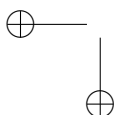
suscitou num ser humano de uma delicadeza extrema, que dificilmente pensaria, anos atrás, ter de viver, em sofrida carne – e a carne, para o Pe. Costa Freitas, é manifestação do espírito –, a prova de que quanto defendia sobre a essência e substância do perdão era precisamente correcto.

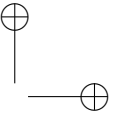
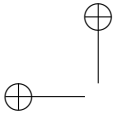
Esta precisão, nele como em todos os seres humanos, faz-se da exacta *dor da ofensa sofrida* bem como dessa outra *dor*, quem sabe muito mais funda, *do caminho* que leva ao perdão, perdão que, em muitos casos, se confunde com um acto que é um caminho sem fim, uma dorida graça cada dia concedida. Neste sofrimento, assistimos à epifania, em humana finita carne, de testemunho não já apenas de sabedoria, mas de verdadeira santidade. Com o Pe. Costa Freitas aprendemos, com a marca de seu sangue, que, de facto e de direito, o perdão é possível para todos os seres humanos, mas é real apanágio apenas dos que vivem segundo uma forma de nobreza que lhes vem da constância em manter os olhos postos no fulgor do céu, não nas vãs glórias dos mesquinhos.

Para quem teve o privilégio de viver este testemunho, a grandeza filosófica de um texto como o «Perdão» releva não apenas nem sobretudo do seu conteúdo teórico, impecável, mas da relação de radical sintonia ontológica entre as palavras escritas e a vida de quem as escreveu, sobretudo num mundo em que é muito raro tal ser encontrado. A morte do sonho platónico de formar seres humanos em que o acto teórico e o acto prático-pragmático fosse um só, na radicalidade de seu «logos» próprio, é a morte da possibilidade de uma humanidade de aristocratas agentes, a consagração de um mundo de histriónicas figuras de faz-de-conta, esquizóides sombras humanas, incapazes de contiguidade entre o que pensam e o que fazem.

Todavia, esta unidade ontológica profunda da *pessoa* – termo tão amado pelo Pe. Freitas – é precisamente a grande condição para que possa haver perdão. A possibilidade do *reconhecimento da humanidade*, na forma pessoal de uma entidade única e irrepetível *do outro* depende do reconhecimento do acto que sou como algo de realmente pessoal. *Incapaz de perdoar é esse que, de algum modo, sabe que não é realmente pessoa.*

Se se quisesse extremar posições, poder-se-ia dizer que só há pessoa quando há alguém pelo menos *capaz de perdoar e só há mesmo realmente pessoa quando alguém perdoa*, acto que implica não um efémero polegar apontado para o alto, mas um infundável acto de vontade no sentido da graça da remissão da «pena ou castigo decorrente de uma ofensa ou injúria pessoal». Tal acto





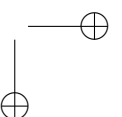
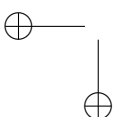
de vontade impede qualquer possível esquecimento ou indiferença, incompatíveis com a dinâmica do acto de perdoar.

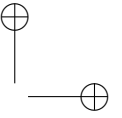
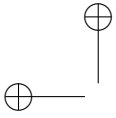
Perdoar é um vígil acto virtualmente eterno, eterno mesmo, se tivermos o dom de uma eternidade para podermos ser.<sup>2</sup> Este acto sem fim, sendo sempre «acontecimento inicial», «começo absoluto», é uma eterna aurora de possibilidade, uma eterna possibilidade de começo para aquele que ofendeu, injuriou. Esta grandeza, propriamente ontológica, porque ontopossibilitadora, percebe-se melhor, através do contraste com o que seria a posição sua contraditória, em caso extremo: se não se perdoar uma ofensa pessoal que se entenda dever ser retribuída com a morte de quem ofende, toda a possibilidade de começo que a este resta, isto é, toda a possibilidade de ser – e ser é sempre estar em começo, nem sequer em re-começo, mas em realíssimo começo, pois há um absoluto de novidade em cada novo acto – própria sua desaparece.

O único acto que permite que tal possibilidade, *no que tem de absoluto na relação com aquela pessoa*, tenha continuidade é exactamente o acto de perdão. Ora, este acto não é efémero, antes é *necessariamente coextensivo ao acto de quem perdoa*, mesmo que seja eternizável, eterno mesmo. O perdão só faz sentido como tal não como algo de efémero ou de provisório, mas como algo de, pelo menos, virtualmente eterno. Em termos crentes, o limite do perdão é a própria grandeza da infinitude divina. Esta evidência tem uma importância extrema.

Percebe-se, assim, melhor a razão pela qual perdoar é verdadeiramente criar: *o perdão cria a possibilidade da continuidade virtualmente eterna da possibilidade de ser de quem ofendeu*. Esta primeira possibilidade é criadora, pois é ela que permite que tal pessoa possa ser, absolutamente, no que ao seu possível porvir diz respeito. Ao perdoar, o ser humano assume nada menos do que uma capacidade divina, pois toca o absoluto da possibilidade do ser. Perdoar faz do ser humano algo de absolutamente poderoso, ainda que num

<sup>2</sup> Como nada do que é aqui fundamental releva do âmbito psicológico, perguntamo-nos até que ponto a tensão necessária entre a ofensa, que não se pode esquecer, e o acto do perdão, que supõe que não se esqueça, não é uma condenação eterna. No entanto, talvez, a uma outra luz, que não a dos nossos biológicos olhos presentes, o próprio acto do perdão elimine, em quem perdoa, não a memória da ofensa, mas a dor – o sofrimento – ligada a essa memória. Em termos de experiência pessoal, na sequência de perdão dado, sem que o noema da coisa desapareça, permanece este, mas sem que a sua presença origine já qualquer forma de dor. Talvez seja esta a forma real do perdão e todas as outras formas tentadas sejam ineficazes, ineficácia que faz que a dor não tenha desaparecido, não desapareça.





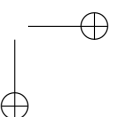
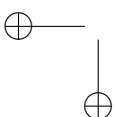
âmbito muito restrito, mas não no que diz respeito ao ser possível daquele que é perdoado: para este, o sentido absoluto do perdão como possibilitador ontológico é muito claro, coincidindo com tudo o que lhe resta em termos de possibilidade de positividade ontológica, pelo menos neste mundo, que é o nosso.

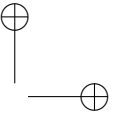
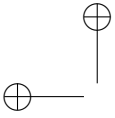
Assim, perdoar é digno dos deuses; é no perdão que reside a maior afirmação de poder, não só pela possibilidade ontológica que outorga, mas porque implica um esforço de tal modo grande que obriga quem perdoa a constantemente se erguer acima de si próprio, pois esse que agora perdoa necessita de ser capaz de se manter sempre acima da possibilidade de defecção, por mais difícil que a manutenção da fidelidade ao acto de perdão seja. Quem perdoa, se não for santo, é, pelo menos, herói, e está por contar a grande epopeia dos heróis do perdão. Todavia, quem morre na graça do perdão por si dado indefectivelmente, morre herói e santo, não segundo qualquer religião em especial (também não *contra*), *mas segundo a mesma possível grandeza antropológica da humana ontologia*, própria de seres espirituais capazes de grande nobreza dadivosa, não de bestas de aniquilada grandeza humana, sob o jugo de meras determinações físico-biológicas: estas bestas nunca serão capazes de algo como o perdão.

*Talvez o maior índice de bestialidade humana seja precisamente a incapacidade de perdoar.*

Tal incapacidade e bestialidade são independentes de qualquer estatuto, mesmo do estatuto de vítima: se esta, na sua radical e indesmentível humanidade fundamental basal, não for capaz da superação das circunstâncias, de todas as circunstâncias, mesmo da circunstância extrema do sofrimento, no sentido de perdoar, em que é que pode reclamar ser superior àqueles a quem *pode perdoar*? A resposta é clara: em nada. E é esta não superioridade radical que leva a que possa haver alternância de posição entre vítimas e carrascos, levando a que haja necessariamente a possibilidade de perdão de uns aos outros, normalmente ignorada por uns e pelos outros, no que constitui um realíssimo inferno não metafísico.

A incapacidade de perdoar é a porta do inferno, inferno que, neste caso, não pertence a qualquer forma mítica, improvável, mas à bem palpável e coezinha realidade nossa de cada dia. A condição imposta pela oração do «Pai nosso», segundo a qual Deus «perdoa os nossos pecados como nós perdoamos» é a condição da abolição, por iniciativa e obra humana, de todos os





infernus. Bastaria que toda a humanidade assim procedesse para que o inferno de troca de vinganças em que vive fosse abolido. E esta leitura nem sequer é uma leitura religiosa, mas apenas política e ética. O Deus do perdão é apenas o Deus do mais básico senso segundo o bem-comum. A Revelação limita-se a lembrar o que deveria ser óbvio para uma humanidade que queira subsistir e fazê-lo de uma forma em que ainda possa ser considerada como humanidade e não como um amontoado de bestas com forma exterior humana.

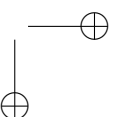
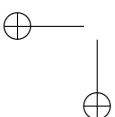
Mesmo a famosa regra de ouro tem como fundamento este sentido da necessidade de reconhecimento do outro como algo de amável em e por si mesmo, *no que é já um acto de graça, de primeira graça antropológica*: é ao reconhecer o outro como digno de meu amor e de um amor que reconhece nele dignidade ontológica pelo menos não inferior à minha, que eu permito ao outro a possibilidade de ser, no que à sua relação comigo diz respeito.

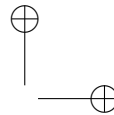
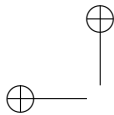
Assim sendo, percebemos que na relação do perdão existe um acto de amor, precisamente o mesmo acto que permite ao outro ser na relação comigo, sem condições (percebe-se melhor por que é que o perdão é verdadeiramente um acto criador). *A essência do acto do perdão é ser um acto de amor*. O mesmo se diga da sua substância. Perdoar é amar.

Sendo o amor um acto que tem como finalidade o bem de algo, pelo exclusivo bem desse algo, fácil é perceber que *o perdão é necessariamente um acto de amor*. Quem perdoa quer o bem de esse a quem perdoa. Sem esta vontade e sem o acto conforme que se lhe segue, nunca poderia haver perdão algum. O perdão procura apenas o bem de esse a quem se perdoa: daqui, a sua absoluta gratuidade, sem a qual não há perdão, mas apenas um acto exteriormente semelhante ao perdão, mas que com ele nada tem de comum, no que à sua essência e substância diz respeito.

Em aparente paradoxo com o que comumente se pensa, um acto de amor não tem de ter relação alguma com uma qualquer forma de paixão, como, por exemplo, algo de afectivo como o gosto: posso perfeitamente amar alguém sem que goste desse mesmo alguém. O querer o bem de alguém é totalmente independente do gosto que tenho por esse alguém: o gosto é do puro âmbito passional, o amor é do puro âmbito do activo. Quando se perdoa, não há qualquer necessidade quer de gostar daquele a quem se perdoa quer do mesmo acto de perdoar. *O perdão não é passional*.

E nesta não passionalidade do amor reside a sua maior dificuldade: é um acto puramente racional, que é capaz de se destacar de qualquer forma pas-





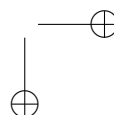
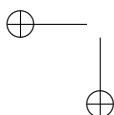
sional, que sempre confunde a clareza da inteligência, *capaz de perceber intelectualmente qual o bem em causa*, o que permite à pessoa um horizonte intelectual livre de qualquer impedimento irracional, propício a que o trabalho da vontade seja auxiliado por uma inteligência sem entraves e, então, a pessoa que pode perdoar percebe exactamente o bem do que está em causa e age segundo esse que, agora, *é o único bem possível para uma inteligência sem obstáculo*.

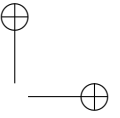
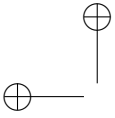
Dir-se-á que esta situação é algo de meramente abstracto, com existência meramente teórica, que nunca se verifica na realidade comezinha que é a nossa de seres humanos sujeitos a muito mais coisas e actos do que a uma inteligência pura. Tal não é correcto: todas as pessoas que foram capazes de perdoar são exemplo de que é possível um regime de vida em que a libertação, ainda que momentânea, das paixões, permite que se penetre num campo de existência em que domina uma actualidade noética, em que se vive segundo o espírito, não segundo formas degradadas e animalizantes de acção – verdadeiramente, *reação* – e paixão.

Precisamente o que é difícil no perdão é esta libertação de um fundo permanente de bestial passionalidade – o mesmo que leva ao cometimento dos actos que necessitam o perdão para quem<sup>3</sup> os cometeu – que impede, por via da ocupação do acto de inteligência que constitui a vida vígil de cada ser humano, a criação do espaço espiritual livre de paixões que, único, permite a possibilidade de um efectivo perdão. Enquanto a inteligência permanecer ocupada com as paixões – tipicamente, ressentimentos – originadas pela ofensa, não lhe é possível a liberdade necessária à intelecção do bem necessário a operar pelo possível acto de perdão.

O acto de perdão é sempre um acto de liberdade, pois só é possível quando o ser humano que é o seu sujeito se liberta de todos os obstáculos passionais que o impedem de agir no sentido de perdoar. Porém, sendo o acto de perdão este mesmo acto, que não existe sem a actualidade de quem perdoa, no acto de perdoar – que mais não é do que o acto de quem perdoa, quando perdoa em acto –, é, nesta sua mesma actualidade, um acto de libertação total de quem foi ofendido, pois, através do acto de amor, que é sempre um acto de bem exercido

<sup>3</sup> *O que se perdoa não são os pecados, mas o pecador*: o pecado ou a falta, como todos os actos, morrem após o presente de seu cometimento, perdurando apenas o que o comete, assim como o que o sofre, e é este que, como pessoa, pode perdoar, o outro que, também como pessoa, pode ser perdoado.





para com quem se ama, aniquila definitivamente as paixões provocadas pela ofensa, libertando o ofendido.

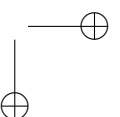
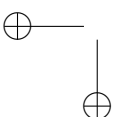
O acto de perdão é gratuito, mas, no entanto, nada impede que a grandeza própria da sua mesma substancial actualidade produza frutos consequenciais próprios, um dos quais funciona como libertação definitiva do que oprimia o ofendido. *O acto de perdão perdoa a ambos, o ofensor e o ofendido. No perdão, mesmo que o não queira, tem o perdoador a sua mesma recompensa de libertação.*

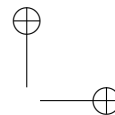
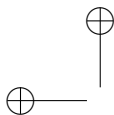
Assim, e como todo o acto de amor, por oposição radical a tudo quanto é passional, o acto de perdão liberta e, assim, pela liberdade que outorga quer ao perdoado quer ao perdoador, permite que ambos passem a possuir um novo campo ontológico de acção desobstruído daquilo que o bloqueava e poluía. Nisto, o perdão é criador: criador de possibilidades novas, e a grande criação, ao invés do que comumente se pensa, não é a criação de coisas ou mesmo seres, mas a criação de possibilidades. Neste sentido, o perdão é verdadeiramente divino, porque é verdadeiramente criador.

Perdoar é amar. Como a cópula «é» tem uma função de sinal de «igual», podemos perguntar: e amar é perdoar? Em que sentido? Na sua mais profunda radicalidade, não será sempre e necessariamente o acto de amor um acto de perdão?

No entanto, o acto de amor não é um acto de bem querer, sem reservas, o bem possível de um outro, actuando no sentido desse mesmo bem? Sim. Então, para quê o perdão? A enunciação pura do amor como um acto absolutamente gratuito, num sentido absolutamente auroral de absoluta pureza de cada ser e pelo bem desse mesmo ser, só é possível quando esse ser acaba de ser criado: é a situação do Deus que, no *Génesis*, assim que acaba de criar cada dia, vê que é bom, em sua mesma plenitude de recente criatura, saída imaculada das mãos do criador. Todavia, isto só se aplica a esta mesma situação, nunca a qualquer outra.

É o mesmo *Génesis* que se encarrega de o demonstrar, na famosa narração da desobediência do casal primeiro: *antes da desobediência, nunca houvera perdão algum*, pois nunca ele fora necessário, pela simples razão de que nunca existira a sua necessidade. Porém, a partir do momento em que houve a primeira falta, a situação mudou radicalmente e a continuidade ontológica do casal primeiro e primitivo, em sua mesma integralidade possível como o que era, necessitava de um acto que corrigisse a situação, que era mortal.





*Apenas o acto do perdão de Deus permitiu a continuidade ontológica do casal. No entanto, a sua original grandeza de pura bondade ficou eliminada para sempre:<sup>4</sup> o absoluto do acto não é aniquilável, assinalando uma absoluta impossibilidade, mesmo para um Deus, outrossim onnipotente, mas não segundo o absoluto ontológico do havido.*

A partir deste momento, que simboliza a imperfeição activa possível de todo o ser humano, o acto de amor implica sempre ou um acto de perdão, para que possa ser ou, pelo menos, a possibilidade de um acto de perdão, sobrevivendo a ofensa. O perdão, em sua realidade concreta ou em sua real possibilidade, é uma condição necessária para o amor de uma humanidade que não é perfeita. Amar é, então, necessariamente perdoar ou poder perdoar. *Sem este perdão em acto ou em possibilidade, não é possível existir acto de amor algum.*

A desculpa, literalmente entendida como a remissão de uma qualquer culpa, necessita de razões, sem o que é um acto meramente bestial, por irracional: retira-se a culpa ou por capricho de assim fazer ou porque simplesmente se é incapaz de ponderar quaisquer razões para o fazer. Todavia, a desculpa como acto racional necessita de razões que a suportem e é sempre função necessária dessas mesmas razões, eliminando-as quando se exerce.

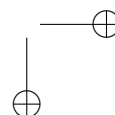
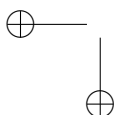
O perdão, que pode ser dado mesmo ao que for julgado racionalmente indesculpável, *não é uma forma de desculpa*, antes uma forma de recosmicição, de criação de um realmente novo mundo, em que a relevância ontológica do acto nefasto é espiritualmente elidida. Esta elipse espiritual não é do mesmo nível de uma impossível anulação física ou histórica do mal feito: o mal feito, no que diz respeito à sua dimensão física e histórica e também quanto ao absoluto ontológico de ter sido, no que foi, é não apagável.

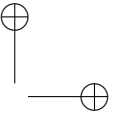
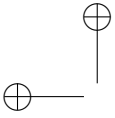
*O que o perdão permite e faz é aniquilar o vínculo ontológico entre o ofendido e o acto da ofensa sofrida, precisamente através do acto puramente espiritual em que, por amor, passa a querer o bem daquele que o ofendeu.*

O paradigma de tal acção é o próprio Cristo.

---

<sup>4</sup> Parece-nos ser esta a noção ontológica na base da ideia do «pecado original»: *um eterno eco ontológico do mal feito*, não uma irrazoável hereditariedade de um mal por pessoas em si mesmo incoativamente inocentes. Cristo assume este eco ontológico do mal e resolve-o em mais e melhor amor, sem violência, isto é, sem que force o pecador a amar. O amor é sempre gratuito ou não é amor algum.





Nada de físico ou histórico passado muda ou pode mudar – seria magia, que anularia o próprio perdão –, mas tudo muda do ponto de vista da relação do ofendido com a ofensa e com o ofensor, dando a estes o lugar ontológico próprio: à ofensa, o lugar simplesmente memorial que é o seu; ao ofendido, o lugar ontológico próprio, na forma de *amor à sua mesma possibilidade*, sem a qual pura e simplesmente não pode ser.

É esta possibilidade ontológica, reconfiguradora do que é o novo mundo pós-perdão, que substitui, quando há perdão, o ódio pelo ofensor, fonte de toda a possibilidade de aniquilação deste por parte do ofendido. O perdão ultrapassa infinitamente a vulgar lógica comercial da comum justiça, situando-se mesmo acima da tentativa de aperfeiçoamento da própria epiqueia. É um salto espiritual, que anula qualquer forma meramente política de acção. É um acto de santidade, não de magistratura. É caridade misericordiosa, nova forma de justiça.

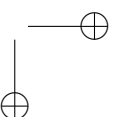
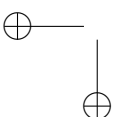
No entanto, este acto de amor que se consubstancia no perdão e nas consequências que o perdão tem, não tem razão alguma outra para além do mesmo querer o bem daquele a quem se perdoa: é um acto de pura dadivosidade e gratuidade, é um acto verdadeiramente divino, quando operado por um ser humano. É o mais alto e subtil ponto a que um ser humano pode elevar-se.

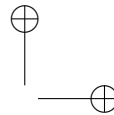
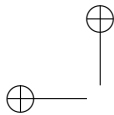
Possíveis razões de tipo psicológico ou político, por exemplo, que possam existir, significam simplesmente que não estamos perante um acto de perdão, mas apenas perante um qualquer acto comercial em que se troca a vantagem de um aparente perdão pela saciedade das razões de que partiu e que revelavam uma carência.

O perdão não é um acto de carência, mas um acto que necessita de uma plenitude ontológica do melhor de si mesmo por parte da pessoa que perdoa: um fraco ou um ressentido, por exemplo, nunca podem perdoar.

Tal exigência extrema de pureza faz do acto de perdão algo de extremamente raro, sendo o comum o não-perdão completo, o não-perdão – que é sempre o perdão não completo – ou uma simples indiferença, mais ou menos recalcante, de isso que não se consegue perdoar, formas de reacção, sempre muito próximas de explodir num acto em que a ofensa, prosopopeicamente pode ser dita como procurando o acerto de contas que lhe parece que a satisfará.

Todavia, esta satisfação nunca é obtida por meio de um qualquer acto de vindicta, pois este é sempre manifestação não de uma qualquer forma de





superioridade, mas, antes, de uma forma profunda de inferioridade, pois quem assim faz não age, antes se limita a reagir, de forma diferida, a uma acção que o ofendeu e a que não soube ou não conseguiu contrapor-se no momento devido, ainda que este implicasse um acto agónico, isto é, em que pudesse estar em causa a sua própria existência pessoal.

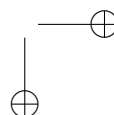
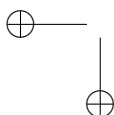
O direito a perdoar é exclusivo do ofendido relativamente ao ofensor cujo acto o atingiu. Não faz sentido que seja estendido seja a quem for mais. Assim como a vida é apenas própria de quem a vive e de mais ninguém, humanamente falando, com todo o seu bem quer apenas possível quer concretamente actualizado nesta dimensão físico-histórica que é a nossa, mas também com todo o seu mal, possível e real, bem e mal que são exclusivos de quem os vive, também a ofensa – um dos males em causa – é exclusiva de quem a sofre e de mais ninguém: é um abuso ontológico, um verdadeiro atentado contra a unidade e unicidade próprias de cada pessoa, querer alguém substituir-se a ela como objecto de uma ofensa e, conseqüentemente, como sujeito de um possível perdão.

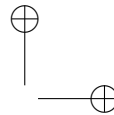
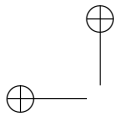
Tal significa que um acto de ofensa, que elimine deste nosso mundo o ofendido, é um acto que não tem ou pode alguma vez ter perdão algum neste mesmo mundo, dado que *o único que pode perdoar já não é*, não podendo, assim, agir em qualquer sentido, perdão incluído.

*Não existe perdão por interposta pessoa:* eu não posso perdoar quem ofendeu meu pai. Tal simplesmente não faz sentido, pois a ofensa, sendo absolutamente pessoal, não é hereditária. Não há trânsito ontológico possível e pensar-se que o há é cair-se em formas mágicas de pensamento, aliás, presentes em toda a história da cultura. Esta evidência, que é racionalmente inegável, obrigará a repensar grande parte das relações humanas e políticas gerais.

Mesmo que haja uma qualquer forma de arrependimento por parte do ofensor, se o ofendido já não for, não pode haver qualquer humano perdão, servindo a expiação apenas de bem ao ofensor, o que é, aliás, para ele, óptimo.

*Não há, pois, qualquer relação necessária entre perdão e expiação.* Para além do caso agora citado, pode bem quem perdoa não querer que o seu perdoado expie seja o que for, pois, como já se viu, o perdão não tem qualquer





outra razão que não o bem do perdoado e quem perdoa pode entender que deste bem não faz parte qualquer forma de expiação ou de reparação.<sup>5</sup>

O perdão ultrapassa toda e qualquer forma de cálculo. É um dom absoluto. Implica uma humanidade que está necessariamente acima de um nível mercantil, ético e político.

Assim, o perdão não é uma espécie de selo final num processo de expiação: “expias o mal feito” – algo de ontologicamente impossível, aliás – “e recebes, no fim, quando as contas já estiverem acertadas, o perdão”. Esta ética de banca de cambista ético e político é, ainda, infra-humana, pois transforma o ser humano numa mera operação contabilística de ganhos e perdas, retirando todo o mérito pessoal e simplesmente humano ao acto de perdão.

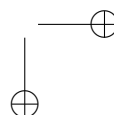
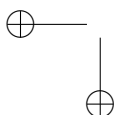
Não se deve, assim, confundir aquilo que é o perdão, como acto de amor por alguém que nos ofendeu, com isso que é a selagem de um processo de pagamento de dívidas: *o pagamento das dívidas anula a necessidade de perdão*, apenas necessita de uma verificação burocrática da cessação do processo de pagamento. Tal faz parte do processo de redução da humanidade a uma folha de cálculo ético e político, retirando à humanidade toda a sua dignidade ontológica própria de ser espiritual, capaz de formas de racionalidade que transcendem a mera calculabilidade praxiológica e pragmática.

Podemos dizer que o perdão distingue o ser humano, verdadeiramente pessoal e insubstituível nessa sua mesma pessoalidade, da mera besta calculadora, facilmente substituível por um qualquer artefacto que opere melhor o cálculo. As bestas não perdoam, as pessoas sim.

*Num mundo em que não haja qualquer forma de possível transcendência, a ofensa que não foi perdoada neste mundo não pode ter qualquer perdão.*

Num mundo em que haja abertura à transcendência, havendo, nesta, a possibilidade de continuidade da vida humana sob uma outra qualquer forma que mantenha a memória pessoal, pode, nesta outra vida, haver perdão. Pode também haver expiação. Todavia, para o indesculpável, continua a não haver desculpa. Daqui, a necessidade humanamente sentida de que haja uma outra

<sup>5</sup> Esta evidência é universalmente válida para todos os casos reais ou possíveis, mesmo para aqueles erroneamente considerados especiais, como os ligados a momentos como a guerra, em todas as suas formas. Porém, a guerra é o estado comum em que a humanidade comumente vive, definindo-se simplesmente pelo acto em que procuro diminuir a possibilidade ontológica própria de um outro, assim, impedindo a possível realidade de seu possível ser; acto para sempre irresgatável e que, por isso mesmo, necessita de perdão.



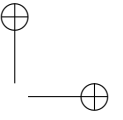
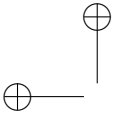
forma de vida em que seja possível quer a expiação quer o perdão. Sem esta possibilidade, a urgência do perdão é ainda maior e, na sua ausência ou impossibilidade por falta de tempo de maturação do espírito do ofendido, a urgência do ajuste de contas revela-se extrema, pois não há outra qualquer oportunidade possível para o procurado necessário acerto, não *fora* deste tempo e mundo.

*O ódio é intensificado pela urgência, a eficácia da violência impõe-se* como forma de saldar as contas antes que tudo acabe definitivamente e o ofensor escape a uma retribuição, que o ofendido pensa ser necessária quer como forma, mais egoísta, de ressarcimento quer como forma, mais altruísta, de recosmicização de um mundo afectado irremediavelmente pela ofensa por si sofrida. Porque não há Deus, não há Deus que perdoe, o ser humano não tem tempo para chegar a perdoar, a ofensa impesta o mundo: há que rapidamente extirpar tal peçonha e limpar o imundo mundo.

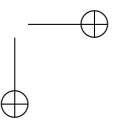
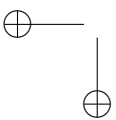
Muito do que é a trama fundamental da tragédia helénica clássica vive deste impasse, revelador de uma forma profunda de ateísmo prático. Este estado de coisas foi anulado por Sófocles, já muito velho e experiente e sábio, com a espiritualmente renovadora peça que é *Édipo em Colono*, em que, por meio do trabalho amoroso do herói, devidamente integrado na lógica cósmica (anti-caótica, em absoluto), isto é, da «ordem», a linha de perversidade inaugurada por Zeus foi definitivamente interrompida, tendo triunfado uma forma cósmica de perdão, infelizmente não assimilada pela humanidade, geralmente sem tempo ou inteligência para exercer o acto de amor do perdão.

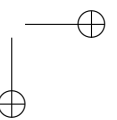
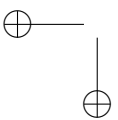
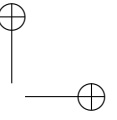
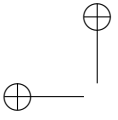
Assim, num ambiente como o cristão, as ofensas que não puderam ser perdoadas mundanamente, no que deveriam ter humanamente sido, podem, ainda, ser perdoadas por Deus como criador do ofendido. Tal resulta muito interessante, pois há ofensas de tal modo grandes que parecem – de facto, assim não é – ultrapassar toda a capacidade humana de perdão – que é virtualmente infinita, tal como a de ofensa ou a de amor, de que o acto de perdão é uma concretização – e que, conseqüentemente, parecem necessitar da grandeza divina para poderem ser perdoadas. É uma última possibilidade, mas fundamental.

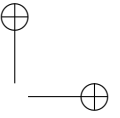
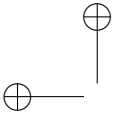
Por outro lado, quer através da simples revelação da pura humana inteligência aplicada à realidade quer através da Revelação teologicamente entendida, a descoberta da infinita grandeza da misericórdia divina implica a possibilidade da infinita capacidade de Deus perdoar. Se assim é, tal implica



para o crente neste Deus a necessidade de infinitamente perdoar, como, aliás, a mensagem neotestamentária explicitamente diz. Falta cumprir.







## Capítulo 23

# Francisco da Gama Caeiro

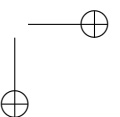
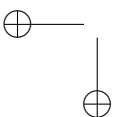
### A paz em santo António de Lisboa<sup>1</sup>

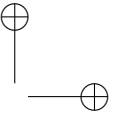
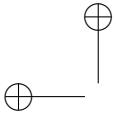
O tema da paz informa todo o espírito franciscano e não tememos afirmar que lhe é consubstancial. Francisco de Assis, homem voluntarioso, corajoso, forte, usou tais virtudes como afirmação de um poderoso acto de amor não apenas ao Deus que apaixonou todo o seu ser, mas também a uma harmonia plena dos seres em interacção no mundo, mundo que sempre intuiu como o lugar da possibilidade de um bem tendencialmente perfeito, perfeição que corresponde à tranquila sinfonia da paz.

Esta literal sinfonia possível dos seres incarna, também literalmente, a transcendentalidade da bondade, da beleza, da verdade e da unidade divina dada no acto da criação aos entes postos em ser, *como possibilidade*, mas transformada em actualidade sempre que o seu comum acto concretizava tal possibilidade. *Este bem comumente realizado é o mundo em paz*. Não é o mundo parado, mas o mundo em movimento em que tudo age filadelficamente, mesmo em harmonia com a irmã Morte, quando for o seu cairótico

---

<sup>1</sup> O texto do Professor Francisco da Gama Caeiro em estudo é «O tema da paz na obra de Santo António», publicado em *Dispersos*, Vol. I, «Prefácio» de Pedro Calafate, organização de Maria de Lourdes Sirgado Ganho, s. l., INCM, [1998], pp. 99-113. Dedicamos este estudo à Senhora Professora Maria de Lourdes Sirgado de Sousa Ganho, em homenagem a uma vida de dedicação ao estudo e divulgação do pensamento filosófico português. Este nosso texto foi originalmente publicado como: PEREIRA, Américo, «Francisco da Gama Caeiro: A Paz em Santo António de Lisboa», in *Itinerarium*, Ano LXI, 211, 2015, pp. 67-72.





momento. Ora, tal movimento é a paz. Movimento tanto mais precioso quanto raríssimo.

Assim perspectivada, a paz é um transcendental humanamente realizável. A paz é Deus na forma da total harmonia do movimento do mundo. O mesmo amor que Francisco tem por Deus tem pela paz, pois, são, assim perspectivados, indiscerníveis, quer nesta vida provisória, quer na outra, de, precisamente, eterna paz em e com Deus. Tal é a importância paradigmática da paz no Pai espiritual do franciscanismo, no Pai espiritual de António de Lisboa, também este espiritualmente feroso homem de paz.

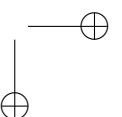
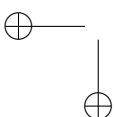
Segundo Francisco da Gama Caeiro, citamos: «o nosso Santo [António] não elaborou uma doutrina conclusa e coerente sobre a paz» (p. 99), mas tal não significa, bem pelo contrário, que António não tenha reflectido profunda e ordenadamente sobre o tema. A paz não foi isolada como tema porque, nas palavras do Autor, «Esse acervo de pensamentos sobre a paz não visaria tanto uma justificação contida nos seus próprios limites, mas exercia função mediadora para uma universalização da realidade» (p. 99). Parece, assim, que o entendimento transcendental da paz como possibilidade permeava o pensamento do Santo: a paz não se isola porque não é ontologicamente isolável de isso em que pode acontecer e isso é a realidade como um todo.

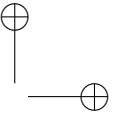
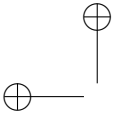
Tal é especialmente verdade no que diz respeito à realidade humana, na interacção com tudo aquilo com que esta mesma realidade se relaciona ou pode relacionar, num sentido cosmológico de integração plena dos actos de todos os seres e cuja versão menor podemos encontrar nas modernas ecologias, reduções funcionalistas de um sentido de necessária integração do bem de todos os seres presentes num determinado «kairos» cósmico.

Assim, citamos: «[...] a concórdia, o bom entendimento e amor humanos geram a paz, mas, por sua vez, desta resultam frutos que, dando alegria a Deus e aos homens, constituem o verdadeiro bem.» (p. 102) Nesta grandiosa concepção, o “ecossistema universal” do bem possível inclui o próprio Deus, que se alegra com os Homens com uma mesma alegria. Precisamente *a alegria da paz e do bem*.

Ora, Gama Caeiro percebe perfeitamente este ponto fundamental, citamos:

«Na perspectiva do primeiro mestre e escritor da Ordem dos Frades Menores, do Irmão António companheiro do próprio Patri-





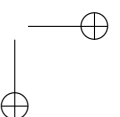
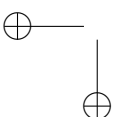
arca de Assis – o qual condensara na mensagem *Paz e Bem* a súpula inspiradora da futura Escola Franciscana – esses dois termos integravam um universo coeso que enraizava, primeiramente, na vivência do Evangelho e, como fonte inspiradora de cultura, na tradição especulativa ocidental, de pronunciada linhagem platónico-augustiniana.» (p. 102).

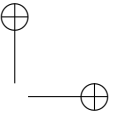
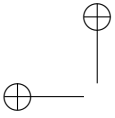
Já anteriormente houvera Gama Caeiro chamado a atenção para o facto de António de Lisboa ter aproveitado «as definições de autores da Antiguidade e do Cristianismo, para as inserir em diferente contexto e lhes atribuir novo alcance.» (pp. 99-100). O sentido transcendental da paz implica, assim, a procura de uma consonância nocional no mundo da cultura. Porém, é precisamente o mundo da acção humana e da reflexão sobre ela que é o lugar privilegiado para a paz, pois é precisamente aí que o seu acto é possível e a qualidade deste depende da reflexão que sobre ele pode ser feita. É, ainda, o sentido ecológico-transcendental que se impõe, incluindo a realidade como um todo, na sua vertente natural e cultural que, como sabemos, para o franciscanismo, não se encontram em relação polémica, mas amante; e é desta relação de amor que nasce a paz.

Por vezes, menoriza-se a grandeza intelectual do Santo lisboeta acusando-o de falta de sistematicidade e de profundidade: brilhante na forma e na altura do discurso, parece ser falho na sua ordenação e densidade. Ora, no particular da reflexão acerca da paz, Gama Caeiro descobriu uma estrutura racional muito clara no modo como António vê a sua transcendentalidade. Nas suas palavras: «Um primeiro traço decisivo a avançar nesta caracterização da paz é o da pluralidade de sentidos que a noção antoniana comporta.» (p. 100). O segredo para que tal se perceba reside na profundidade da leitura: citamos «Ao contrário do que uma leitura superficial ou desconexa dos sermões deixaria supor, cingindo-a redutoramente a um entendimento espiritual ou místico da paz interior do homem perante Deus, a construção doutrinal do Santo é bem mais ampla.» (p. 100).

Na obra do nosso Santo há «uma concepção global da paz» (p. 100). Esta concepção apresenta «três planos distintos» (p. 100), interrelacionados, citamos:

«[...] primeiramente, o respeitante à consciência do homem, ao foro íntimo da sua alma; em seguida, a partir deste mesmo âm-





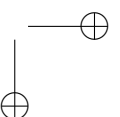
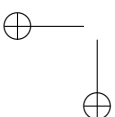
bito, a vertente que é constituída, como se fora em sentido vertical, pela relação estabelecida entre o homem e Deus; finalmente, um vínculo que se exerce horizontalmente, em uma dimensão social, entre este homem e os outros, seja uma comunidade, sejam todos os povos.» (p. 100).

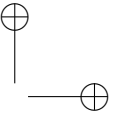
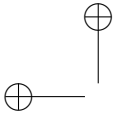
Gama Caeiro fala de um «ritmo triádico» (p. 101), que comporta as acepções «metafísica, teológica e antropológica» (p. 101). Esta tripartição da paz, no entanto, não anula a sua unidade, pois, o Santo «funda a natureza unitária daquela na analogia da Trindade divina identificada com a perfeita Unidade.» (p. 101). Sendo esta unidade não apenas fruto, mas o próprio acto de amor que une as Pessoas que a constituem em acto – repetimos, acto de amor, único capaz – tal significa que o que une os três modos de a paz se ritmar é o acto de amor que a promove.

Sendo assim, a paz é fruto de um acto de amor que inclui uma dimensão teológica, uma dimensão metafísica e uma dimensão antropológica. É, pois, transcendental ao real em seu acto omni-inclusivo. Nada fica de fora da possibilidade da paz. As implicações quer teológicas quer antropológicas deste modo de entender a paz são ponderosíssimas, mas não é este o lugar para as explorar.

Teologicamente, a paz, sempre na relação metafísica com o bem ontologicamente entendido, assenta em Deus, no Deus criador, no Deus redentor. Citando o santo, escreve Gama Caeiro: «Que maior prazer, que maior alegria pode haver para a alma humana do que estar perante *Ele*, com o qual e no qual tudo o que é, é verdadeiramente, sem o qual tudo o que parece ser, nada é, e tudo o que abunda é carência?» (p. 103). Mais à frente, podemos ler: «A paz promana, com efeito, do Filho de Deus, ele mesmo o *Príncipe da Paz*, o Senhor que profere a palavra de vida e de paz» (p. 107).

No entanto, é a partir desta dimensão teológica, que implica dimensões metafísicas de unidade e hierarquização de bens, que se derrama a própria possibilidade antropológica da paz, como acção de bem e de justiça (cfr. p. 104). A paz, em sentido antropológico, que imediatamente implica a interioridade promotora da acção e a exterioridade em que grande parte desta acção se vai espriar, «concretiza-se em actividade, decorrente da conjugação harmoniosa do composto humano, [Caeiro cita o santo] “na tranquila coabitação do





espírito e do corpo” (S., II, 635), do justo que [cita de novo] “mora em paz consigo próprio” (S., II, 485-486).» (p. 107).

A paz é bem, é harmonia, é ambos na forma de uma quietude que não é ausência de movimento – impossibilidade metafísica neste mundo –, mas «dinâmica» (p. 107), também triádica: «paz do *tempo*, do *coração*, da *eternidade*» (p. 107), e que se pode sintetizar na belíssima expressão do Santo: «o que agora combate repousará na formosura da paz (S., I, 794)» (p. 108).

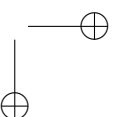
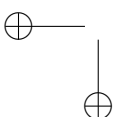
O fim último desta potencialidade de movimento para o bem é uma paz, citamos, «de natureza mística» (p. 108), ápice metafísico final, já em Deus, no que, citamos de novo, «constitui um coroamento de esforços espirituais em que a inteligência, a vontade e a graça têm o seu importante papel.» (p. 108).

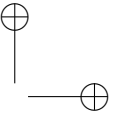
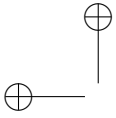
No entanto, este ponto mais alto e definitivo da paz não substitui, antes supõe e implica outros dois, como faz notar o Autor, citamos:

«Mas é apenas uma das *três espécies de paz*, todas supondo prévia luta, que o Santo luminosamente destrinçou: temporal (“temporis”), que o homem estabelece com os outros homens ou com o próximo (“primam debes habere cum próximo”), a da consciência ou íntima (“pectoris”) que o homem tem consigo próprio (“secundam cum te ipso”) e a da eternidade (“aeternitatis”), que a alma tem com Deus e só acaba no Céu, ou em antegozo sobrenatural, como a que se pode sentir na contemplação (“tertiam cum Deo in caelo”) (S., I 313-314).» (p. 108).

Não estamos perante uma paz centrada egoistamente no indivíduo humano, que corresponderia ao encontro com a sua salvação pessoal, mas alheada do bem e da salvação do restante, sobretudo dos outros seres humanos. Pelo contrário, a paz para António de Lisboa é algo que diz respeito à própria consumação plena da potencialidade da vida, poder-ser que é graça de Deus e tarefa para o ser humano, como pessoa, isto é, como acto uno de inteligência e vontade em acto de relação com as demais criaturas, todas chamadas por Deus à salvação, por meio da graça da possibilidade desta.

O sabor da paz, apenas pleno em experiência de *sabedoria mística* (“sapiëntia, a sapore”) (p. 110), e que é, nas palavras de Gama Caeiro, «um gosto ou gozo de Deus que se aufere na contemplação, que é gerado no coração e provocado por grande amor, pelo qual a alma se une a Deus no cume da contemplação.» (p. 110), não deve ser reservado apenas para uns quantos eleitos,





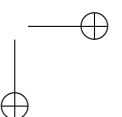
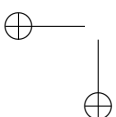
mas se, citamos, «A paz radica aí na sabedoria, depende do intelecto e da razão, estabelece uma hierarquização positiva do sensível» (p. 109), o seu campo de grácil dom deve estender-se, citamos: «como intenção a todos os outros povos – “*estabeleceu a paz nas tuas fronteiras*” – e, pois que promana do Senhor, fonte da Vida, a paz liga-se, ela também, e de um modo intrínseco, à ideia da própria Vida.» (p. 109).

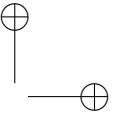
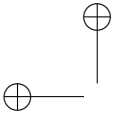
O dom de graça da possibilidade da paz implica que a sua actualização seja um constante combate espiritual pelo bem, que mobiliza todas as virtudes próprias do ser humano. Implica, assim, uma experiência ética, política e noética (que pode ser espiritual e mística) de labor no sentido do bem. Este labor, que não pode ser um qualquer, exige uma «*pedagogia da paz*.» (p. 113). Tal pedagogia pode permitir que a pessoa distinga a hierarquia dos seres, que o mesmo é dizer do bem ontologicamente considerado, podendo escolher para seu acto aquele que introduz bem no mundo.

Mais do que influência platónica, a que Caeiro alude (p. 113), patenteia-se aqui a intuição de que só pode haver paz se se realizar o bem e de que esta realização cumpre os três patamares de plenificação da paz: ético, político, teológico-místico, como se se dissesse que cada vez que se faz o bem, é-se ontologicamente bom e vive-se isso na paz de Deus, que é a paz que sou no bem que realizo.

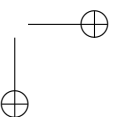
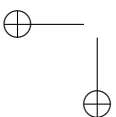
Gama Caeiro termina o seu estudo com o seguinte passo, trazendo a reflexão de Santo António para a contemporaneidade da problemática da paz e da sua contraditória realidade, a guerra: «o empenhamento concreto da vontade e da razão, traduzido na experiência decisiva, tanto pessoal como da comunidade dos povos, de uma construção inalienável e duradoura da paz.» (p. 113).

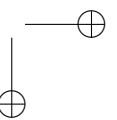
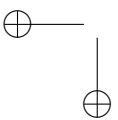
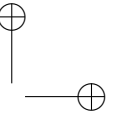
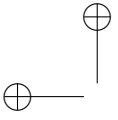
Num momento cultural global em que os grandes eixos principais definidores do próprio da humanidade foram alienados, a troco de um efémero estremecimento de aparência de vida de almas moribundas investidas de poder político, que parece arrastar o mundo para a inevitabilidade de um confronto planetário que se teme, mas que não há coragem de olhar esfingicamente nos olhos, à beira de um abismo que as oligarquias pressentem, mas preferem ignorar, o pensamento do Santo nascido junto ao lugar da Sé de Lisboa, pondo o agostiniano peso sobre a tarefa pessoal da construção da paz por meio do exercício do bem, revela-se de uma urgente e inaudita pertinência. Há que o meditar e há que pôr em acto o bem para que aponta.

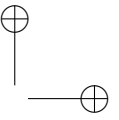
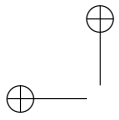




Por ter tão sabiamente trazido à luz tão nobre e subtil pensamento, diluído nos muitos textos do Santo, estamos profundamente gratos a Francisco da Gama Caeiro.

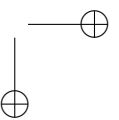
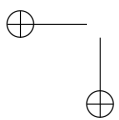


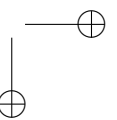
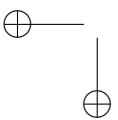
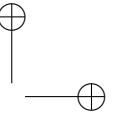
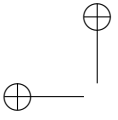


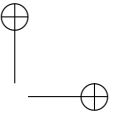
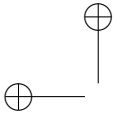


# Parte III

## Pedagogia







## Capítulo 24

### «Transformar nabos em rosas»<sup>1</sup>

### A pedagogia em Sebastião da Gama como metamorfose poética do real

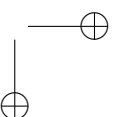
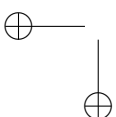
#### Leitura de um breve trecho do seu *Diário*

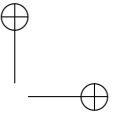
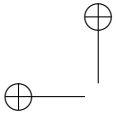
O em tempos famoso brevíssimo diálogo de que Sebastião da Gama nos faz dom em sua obra *Diário*,<sup>2</sup> «– Tens muito que fazer? / – Não. Tenho muito que amar.»<sup>3</sup> resume e é emblema do que deve ser a vida de um ser humano digno da designação de propriamente humano.

<sup>1</sup> «“Transformar nabos em rosas”. A pedagogia em Sebastião da Gama como metamorfose poética do real. Leitura de um breve trecho do seu *Diário*», conferência proferida no âmbito do XXII Colóquio dos Olivais/II Colóquio Luso-Brasileiro/III Colóquio “Rádio Mais-Cultura” organizado pelo Centro Cultural Eça de Queiroz, Lisboa, Escola Secundária Eça de Queiroz, 22 de Novembro de 2016. Texto original.

<sup>2</sup> GAMA Sebastião da, *Diário*, Lisboa, Edições Ática, 1980, sexta edição (inclui «Prefácio» de Hernâni Cidade). É esta edição que nos serve de base para o presente estudo. Todas as citações da obra são, assim, daqui retiradas.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 85.





Por maioria de razão, aplica-se ainda com melhor propriedade ao ser humano que se dedica a qualquer forma de pedagogia.

Como ser que é dependente da transcendência política para sequer poder ser, pois, sem o acto de procriação, acto político dos mais poderosos (assuma ele a forma que assumir), o ente humano nunca pode existir sem ser em relação.

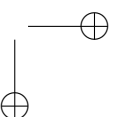
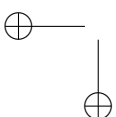
A pessoa humana é sempre um elemento de um conjunto de entidades – a «polis», a cidade – que apenas através do bem que praticam *podem ser*; ser em irrevogável interdependência, sempre. Esta interdependência própria dos seres humanos constitui, é a política. O acto político em prol do bem do outro, dos outros, é, por definição, o acto de amor. O acto pedagógico é um caso particular deste acto político como acto de amor. Vincamos bem: *o acto pedagógico é um acto de amor*.

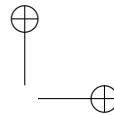
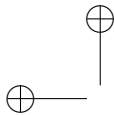
É neste nível que o que Sebastião da Gama nos diz naquele breve diálogo se situa e faz sentido. É como acto político de possibilitação do bem do outro, dos outros, de todos os outros, que o amor surge no âmbito da antropologia, da onto-antropologia, isto é, do que ergue os seres humanos como seres em acto e como propriamente seres num acto que é um acto propriamente humano. A repetição do termo «acto» é propositada.

Sebastião da Gama diz que tem «muito que amar», isto é, que tem *muito que fazer em favor do bem dos outros*. Os outros a que o seu *Diário* concerne são sobretudo os seus alunos. Mas podemos especular que o que é a sua acção para com os seus alunos – a repetição dos pronomes possessivos é também propositada – é também a sua acção, com a devida adaptação ambiente, para com todas as pessoas.

Veremos que é precisamente porque as ama assim que *as ajuda a transformar-se*, na relação que com elas tem, *em pessoas*, o que é paradigmático não apenas no âmbito da pedagogia dita formal, mas em todos os âmbitos em que estão implicados seres humanos. O amor, e apenas o amor, é criador de humanização. A sua ausência é produtora de bestialização. O que se passa nas escolas, nas de Sebastião da Gama como nas nossas, é produto desta relação, pela positiva ou pela negativa. Há nelas pedagogos que são amantes do bem dos outros ou que são bestas?

De Sebastião da Gama, herdámos e herdamos, pois a possível herança continua por frutificar adequadamente, muito do que há de mais positivo na





relação pedagógica, senão mesmo o que há de mais positivo na relação pedagógica.

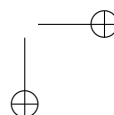
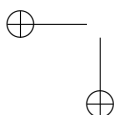
É, assim, absolutamente claro e evidente, após a leitura da obra *Diário*, de Sebastião da Gama, que, para este Autor, o acto pedagógico é um acto de amor.

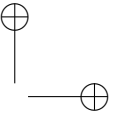
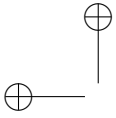
Sem amor não há pedagogia alguma, há apenas uma sua anedotização, sucessivos actos próprios de um mercenário ou de alguém de outro modo habituado a vender os seus serviços, sem outro sentido que aquele que corresponde ao salário. Ora, o grande salário do amor é apenas um: o bem próprio de esse a quem o acto de amor se dirige.

Não se quer com isto dizer que quem se dedica ao acto pedagógico nada deva receber para além do bem feito ao objecto do seu acto pedagógico, mas que, *é neste que a sua acção se consoma*, não no salário, nas honras, no poder que a posição confere ou em qualquer outra realidade que, embora possa ser sumamente útil, como a possibilidade de ter uma vida económica digna é, *mas na grandeza propriamente humana que ajudou a promover na pessoa a quem acompanhou pedagogicamente*.

É precisamente esta a razão pela qual as chamadas «sociedades» deveriam proporcionar aos bons pedagogos condições de vida tais que permitissem que estes com nada mais se preocupassem do que com o bem daqueles a quem servem como agentes de promoção humana integral. É precisamente o contrário do que geralmente acontece. Esta estupidez, também ela ética e política, paga-se muito caro a médio e longo prazo, com a realidade objectiva e incontornável das sucessivas gerações saídas humanamente reduzidas de instituições supostamente pedagógicas que as deveriam ajudar a crescer em humanidade. No âmbito da pedagogia e da sociedade que a dirige e sustenta, a justiça poética abunda.

*O lugar da pedagogia* – que pode ser a escola, como pode ser o lar ou outra qualquer forma de relacionamento humano mais ou menos durável, por exemplo, as diferentes formas de amizade – *é o lugar do acto de amor*. Ou, então, não há pedagogia, mas outras formas de relacionamento, todas elas anti-pedagógicas, porque falhas de acção no sentido do bem de esse com quem se está e que necessita de nós para evoluir em termos da construção de sentido, do sentido, com que, melhor ou pior, coincide. Com o sentido que, melhor ou pior, é. E o ser humano, como ser humano, não é mais ou menos do que este sentido próprio seu em acto. O mais é cadáver.





A pedagogia é o caminho para o sentido em que se é acompanhado por quem tem, neste caminho, já alguma forma de mestria. Não se quer com isto dizer que o mestre vá ou sequer possa – que nunca pode – substituir o discípulo no *caminhar o caminho*.

Quer-se, outrossim, dizer que – e é toda esta obra em estudo que no-lo demonstra – apenas cada um pode fazer o seu caminho, mas que se torna muito mais rico o caminho que é acompanhado por quem já sabe caminhar ao nível de um tal caminho. Não confundir com quem já tivesse percorrido tal caminho. A repetição não é possível, pelo que nunca há dois quaisquer que possam percorrer o mesmo caminho.

Quem não precisou de alguém que já soubesse caminhar para começar a dar os primeiríssimos passos? Que aconteceria ao bebé a quem faltasse de todo a mestria de vida de alguém já minimamente adulto? Nada, senão a breve morte.

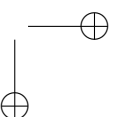
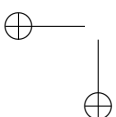
É este o sentido vital do acompanhamento dado na metáfora da pedagogia como presença do pedagogo junto do caminhante, melhor, do que trilha caminho, pois só se trilha cada caminho uma vez, o mais são ilusórias repetições, para as quais não é necessária qualquer pedagogia senão a dos burros antolhados que repassam os passos dados, escravos da sede de água do dono e sem direito a ver mais do que o que é necessário a um escravo.

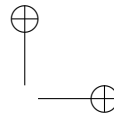
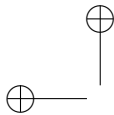
Estamos chegados à metáfora e símbolo do pedagogo como esse que leva a criança ao mestre ou como esse que serve como mestre de caminho à criança.

*Metáfora* porque, literalmente, o seu sentido é *transportado* para lá do seu significado imediato: o pedagogo é o instrumento do possível avanço no e do sentido. Este avanço nunca é “da” pessoa, “da” criança, mas coincide *com a pessoa, com a criança*, o mais, o que obra como quem aí não está presente, é irracional biologia de ‘espirituais’ cadáveres adiados.

No entanto, o próprio pedagogo, enquanto tal, coincide com a pedagogia que é. Esta intuição é axial na obra em estudo. Por isso é tão difícil ser pedagogo: *o pedagogo é a pedagogia em acto*; a pedagogia em acto é o pedagogo.

Se assim não for, tudo é pedagogicamente falso e esse que é o objecto da pedagogia e do pedagogo imediatamente o percebe, assim se aniquilando a possibilidade de sucesso. Se o pedagogo é falso, isso *para que* é guia como pode ser visto como não-falso? Em que se acredita, se o *veículo da possibilidade de se acreditar* a si próprio se desacredita?





Ao perceber-se isto, percebe-se por que é que não-pedagogos supostamente cientificamente muito bons são tão maus na obtenção de resultados pedagógicamente bons, quando outros, cientificamente aparentemente menos bons, são exímios a obter resultados pedagógicamente bons.

Ciência e pedagogia não coincidem e não há forma mágica de a ciência passar mecanicamente da mente de um bom cientista para a mente de um qualquer aluno. Para os alunos que por si sós aprendem tudo – uma ínfima minoria – não são necessários pedagogos. Porém, tais alunos podem não se distinguir de máquinas de memória, se não tiverem como acto próprio mais do que a replicação do que aprenderam ou a continuidade do que aprenderam. Falta-lhes, pelo menos, o contacto com a mestria humana e em humanidade que o pedagogo tem, que o pedagogo é.

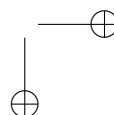
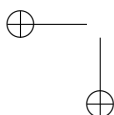
Para a grande maioria, para os que precisam do amor de um mestre que os acompanhe e os guie *como quem os ajuda*, aquele é imprescindível, e a relação funciona tanto melhor quanto mais próxima for do acto de uma humanidade plena, de uma humanidade que funcione segundo o bem para todos, de que todos beneficiam, mesmo os que não querem beneficiar, mas que são insubsistentes sem algum desse mesmo bem.

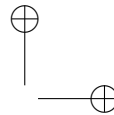
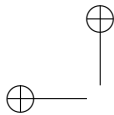
Todo o *Diário* é uma narrativa acerca deste modo de agir como *incarnação do acto pedagógico*, acto de amor em benefício do discípulo. Toda a pedagogia é, por essência e substância, um acto de mestria e de discipulado. Toda a pedagogia em acto deveria ser um tal acto. Deveria ser, mas não é.

De facto, o que encontramos na realidade concreta, salvo raras excepções, assim ainda mais meritórias, são *funcionários* – por gosto ou por abdicação – que enquadram alunos, os policiam comportamental e gnosiologicamente, e que estão convencidos de que lhes transmitem qualquer coisa.

Ora, a este nível, o do sentido nas suas variadas e incontáveis formas, nada se transmite.

O que é uma «transmissão» e em que se baseia? Genericamente, transmitir diz respeito à passagem de algo da posse de uma pessoa para a posse de uma outra pessoa. A forma comum que serve de paradigma a esta noção é sempre material e, por isso, imaginável. Transmito este livro a um amigo; transmito esta canção através de ondas hertzianas; transmito uma herança aos meus filhos: transmito sempre um bem, mas que, nestes casos, é sempre um bem material.





É esta a noção de transmissão com que trabalhamos. Mesmo quando se transmitem realidades não-materiais?

Todavia, o que é isso de «transmitir realidades não materiais»? Por exemplo, que se entende por «transmitir um sentimento» e que se entende por «transmitir um conceito matemático»? Ou, universalizando, que se entende por transmitir algo que não tem qualquer realidade material?

Como se «transmite uma ideia»?; como se “transmite” um conteúdo de pensamento, uma «realidade objectiva de pensamento», para usar a magnífica expressão com que Descartes caracteriza o que cada acto de pensamento é como realidade própria e irredutível enquanto exacto acto de pensamento?

Para se mostrar a um discípulo o que é uma cadeira, basta apontar-se para uma cadeira: a cadeira é isso para que o mestre aponta. Se o discípulo tiver já uma boa riqueza vocabular, acompanhada por uma boa capacidade lógica, poderá descrever o que é a cadeira, o que a cadeira é, e, assim, obter algo como uma «imagem linguística» da cadeira.

Todavia, se lhe pedirmos que, sem desenhar ou usar qualquer outra forma que se sirva de outra materialidade que não a do som da sua voz, explique o que é uma cadeira a alguém que nunca tenha tido qualquer conhecimento disso, como fazer?

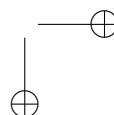
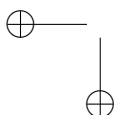
Pior: quanto mais reduzido for o acervo quer vocabular quer lógico do possível «aprendente», mais o «ensinante» terá dificuldade em desempenhar-se da tarefa. Este último poderá desabafar com o mestre que lhe ensinou o que é uma cadeira apontando para ela dizendo algo como: «a ideia não passa...».

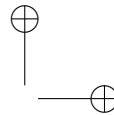
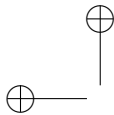
Como é que as ideias «passam»?

Eis a grande questão, ainda por responder, no seio da relação pedagógica. Como é que isso de «passar uma ideia» se faz no seu mais detalhado pormenor?

Se tudo funcionasse ao modo da mostração digital da cadeira, se tudo pudesse ser indicado pela ponta do dedo, a tarefa pedagógica seria fácil. No entanto, tal não é possível.

Reside nesta impossibilidade a grande dificuldade, possivelmente em muitos casos inultrapassável, da pedagogia, não na insensatez dos gestores da coisa ensinante em que a Instituição pedagógica se tornou. É evidente que tal necedade não ajuda propriamente, mas esta é até rapidamente anulável, assim se queira. A outra não, a outra nunca. A outra é a que torna a vida do pedagogo em algo que até pode ser maximamente gratificante, como é, mani-





festamente, o caso de Sebastião da Gama, mas que é sempre algo de difícil, de trabalhoso.

Como proposta de Sebastião da Gama, na continuação da mesma página que inicialmente citámos, encontramos, entre parênteses, uma afirmação fundamental. Falava-se de amor, diz o Pedagogo:

«(Não entendo ser professor de outra maneira. E não me venham dizer que isto assim cansa e mata; morrer-se, sempre se morre: e à minha maneira tem-se a consolação de não ser em vão que se morre de cansaço).».<sup>4</sup>

A vertente irónica desta afirmação aplica-se, na triste perfeição, ao estado em que hodiernamente os professores parecem estar, um pouco por esse mundo fora. Todavia, não é isto que aqui interessa.

O que interessa é perceber-se que o acto pedagógico é um acto de total entrega do pedagogo ao seu mister. Sem esta entrega, toda a acção dita pedagógica é falsa e apenas produz, menos do que insucesso escolar, *falhanço antropológico*.

*A má pedagogia destrói a potencialidade humana que cada ser humano à partida consigo transporta.*

A boa pedagogia é a porta antropológica, cultural, pela qual aquela mesma potencialidade se pode *manifestar*, como acto da máxima grandeza possível de cada ser humano.

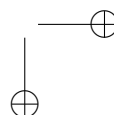
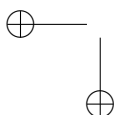
É para este acto que aponta a pedagogia como pensada e vivida em acto que se confunde com a própria vida do Poeta-Pedagogo que é Sebastião da Gama.

Na verdade, para este pensador, a pedagogia como vida é um sacerdócio, uma liturgia sagrada à humanidade, que ele constantemente consubstancia na relação com os pupilos que a mesma vida lhe vai dando como «crianças a acompanhar dando-lhes a mão».

O papel litúrgico do mestre consiste em *ajudar o pupilo a literalmente abrir ou rasgar horizontes ontológicos*, horizontes de ser, que são sempre horizontes de *sentido*. Note-se que é por isto mesmo que os mestres são perigosos e que o paradigma ocidental do mestre laico, Sócrates, pagou com a

---

<sup>4</sup> *Ibidem.*



vida a ousadia de pôr os jovens atenienses a rasgar tais horizontes, rompendo com toda uma tradição já anquilosada.

Tal episódio realíssimo serve para nos lembrar que este sacerdócio, mesmo laico, é obra sempre agónica, isto é, de vida ou de morte, pois diz sempre respeito ao absoluto do sentido que constrói cada ser humano e que cada ser humano constrói quando a si próprio se constrói. É para esta construção, como *seu auxiliar privilegiado*, que serve o pedagogo. Ou não serve para coisa alguma. Ou, pior, serve de mercenário sob a paga de oligarcas e tiranetes, cuja função é arranjar e formar escravos para tais antropológicamente tristes figuras.

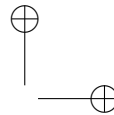
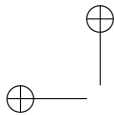
Não nos esqueçamos de que os vários ‘Hitleres’ que por aí andaram e que por aí ainda andam têm ao seu serviço destes mercenários, aos milhares, talvez mesmo aos milhões. São muitos os que ocupam o nobre lugar do pedagogo quando não deveriam senão ocupar o lugar do carrasco do espírito junto dos tiranos a quem servem. E não há desculpa para tão vil acção.

Não há desculpa sobretudo depois de pessoas como Sebastião da Gama terem escrito o que escreveram (lembremo-nos também da vertente pedagógica de algo como *O príncipezinho*, de Saint-Exupéry).

O Poeta da Arrábida exemplifica como é possível ajudar os alunos a fazer a aventura do sentido. A propósito da presença de animais na literatura, chama a atenção, isto é, convoca os estudantes para o sentido – aqui, negativo – da «degradação do animal» (p. 51), tendo em conta o uso da nomenclatura animal com a finalidade «da injúria» (p. 51), através da menção do paradoxo que há em usar, por exemplo, o «cão» como positivo símbolo de fidelidade, usando o mesmo termo que assim o designa para insultar alguém.

Não é a questão formal da terminologia que está aqui em causa, mas a *profundidade semântica do uso e abuso da linguagem na relação com o ser próprio das coisas*: afinal, «cão» é positivo ou negativo? E é o termo que conta ou o sentido que situacionalmente se lhe confere?

Que acontece à realidade quando o termo «cão» é usado para dar conta, para manifestar a grandeza ontológica de um animal que, na sua relação com o ser humano é de tal modo perfeito, que serve até de modelo de bondade para a própria prototípia antropológica? A realidade sai engrandecida. Toda ela, no simbolismo concomitante do cão, do ser humano que é fiel como o cão lhe é fiel, do ser humano que tal compreende, do ser humano que tal sabendo ajuda outros a tal perceber: este último é o pedagogo.



E o pedagogo é um ser privilegiado porque é fiel ao sentido que serve. *O senhor a quem o pedagogo serve é o rigor do sentido que ergue a realidade*, pois não há realidade para alguém ou para além do sentido. E não há outro senhor para o pedagogo.

Assim, o pedagogo é um *poeta*. Para tal não tem de criar sentido como coisa absolutamente prístina e absolutamente inaudita. Tem de o fazer como auxílio a que outros o façam. O que nele já não é novo de uma novidade absoluta é, nos que acompanha, precisamente porque aí nascente em acto virginal, *poema de sentido*. É deste poema de sentido que se faz a vida propriamente humana. Pensemos, agora, no que tem sido o papel anti-poético das escolas em que todos trabalhamos. Só nos fica bem sentir a nossa merecida vergonha.

Sebastião da Gama não tem vergonha, tem uma profunda satisfação com o santo cansaço de ser mestre, de ser poeta coadjutor da liberdade dos que lhe foram confiados para consigo crescer.

Assumindo tal missão e o orgulho que implica, pode dizer, contra os que pervertem o sentido dos termos e das realidades, mas em favor do que o procuram salvar (p. 51):

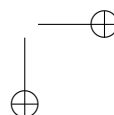
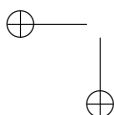
«O que nos vale aqui, meus amigos, são os Poetas, que se opõem a esta degradação do animal, fazendo precisamente o contrário: sublimando.»

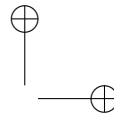
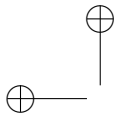
O Poeta, o mestre que dá a ver o que estava invisível, mas, nessa anterior invisibilidade, era real; o Poeta, esse que faz nascer as coisas como sentido manifesto, esse, sublima e sublima porque *intui e manifesta* a positividade ontológica do real. Assim, todo o real, se é mesmo real, isto é, se é sentido, é sublime. Ora, sempre que também tal faz, o Pedagogo é Poeta. O Pedagogo, como o Poeta, é, literalmente, «o que nos vale aqui».

Um pouco mais à frente, insiste o nosso Gama dos caminhos do sentido (p. 51):

«E por isso mesmo (não é verdade, ó Romão?) é que são Poetas; porque sublimam; porque fazem de um nabo uma rosa, em vez de fazerem de uma rosa um nabo.»

«Maus economistas», dir-se-á. Maus pedagogos, que não ensinam que uma rosa é uma rosa e um nabo um nabo e nada mais. No entanto, quem assim





procurar ensinar e quem assim fizer economia nunca enriquecerá a vender rosas, sequer a vender nabos, pois umas e os outros não são apenas o que a visão materialóide neles teima em ver. Rosas e nabos perfumam regiões diferentes da realidade e da vida de quem sabe apreciar os perfumes próprios de rosas e nabos.

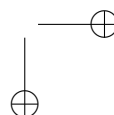
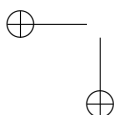
E, se o nabo parece medíocre em seu perfume bom para sopas de quem delas gosta, já a principesca rosa, em seus denotativos e conotativos perfumes, pode bem significar, se se tiver alma de grandeza semelhante ao nosso Gama ou ao também, de outra forma, nosso Saint-Exupéry, o que há de essencial na realidade, na vida, nesta coisa que nos ergue e que é o sentido, impossível sem a rosa: a rosa é *o sentido*. E não há sentido para além da rosa.

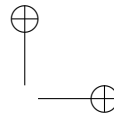
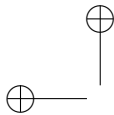
Esta metamorfose do nabo em rosa não corresponde a uma falsidade ontológica, muito menos a uma mentira ética ou política, também não se esgota num frágil e superficial sensismo ou «afectivismo» pseudo-poético. Esta metamorfose é isso que cria o sentido propriamente humano como realidade ontologicamente positiva que ergue os seres humanos propriamente como «seres humanos», como pessoas e não como bestas, estas sempre prontas a metamorfosear o bem presente no real em algo de menor, de mesquinho, mesquinhez directamente proporcional à sua humana impotência. Relembremos a besta hitleriana, contemporânea do nascimento da Rosa de Saint-Exupéry.

Na realidade anódina dos almoços insípidos e sempre prostituidamente pagos, um nabo é sempre e só um nabo, mas, na refeição do sabor carnal do sentido de estar vivo, os nabos transformam-se em rosas porque quem os come, contempla-os, saboreia-os com pleno sentido da sua beleza: tão grande é a beleza interior dos que amam as rosas que tudo o que sentem e contemplam é precioso como se uma rosa fosse. É esta a metamorfose do nabo em rosa. «São rosas, Senhor!», diria Isabel de Portugal a um não suficientemente poético Dinis, ainda não perito na subtileza do perfume das rosas.

As bestas, os porcos da quinta de George Orwell, se lhes derem rosas, logo as devoram pensando, à maneira de os porcos ‘pensarem’, que são cascas de nabo, pois, para os porcos, qualquer coisa serve para encher suas porcinas panças.

Ora, a pedagogia serve para ensinar «já-poetas-Dinis» a cheirar melhor as rosas, e não para transformar sucessivas gerações de promissores crianças e jovens em mais porcos da orwelliana quinta.





Pode, assim, Sebastião da Gama continuar dizendo sobre os poetas, isto é, as «Isabel» que ensinam melhor poesia aos imperfeitos maridos (p. 51):

«Põem beleza e amor na vida e obrigam os outros a vê-los onde eles não eram capazes de descortinar (pobres cegos) senão desamor e fealdade.»

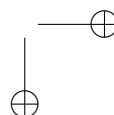
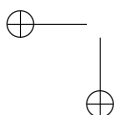
Eis a frase que deveria orientar a acção de todo o pedagogo e que, assim sendo, deveria estar à entrada de todas as Escolas, em vez da plaqueta com o efémero nome do medíocre politocrata inaugurador que geralmente nada fez para merecer tal honra ter.

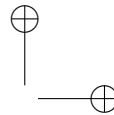
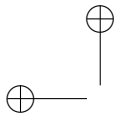
Nada disto é “lírico”, como um certo realismo burguês costuma imaginar que são as coisas que nunca entenderá. O nosso Poeta-Pedagogo está a trabalhar numa Escola Profissional quando escreve estas proféticas palavras. O seu trabalho, nelas e por elas inspirado, ajudou a formar não tontinhos líricos, mas bons profissionais, tanto melhores quanto mais a sua inteligência, isto é, a inteligência que são em acto, é capaz de metamorfosear nabos em rosas.

É para o treino elástico, plástico, dançarino, mesmo, da inteligência que a pedagogia serve. É desta liturgia verdadeiramente espiritual que o pedagogo é sacerdote laico. Apenas uma inteligência dançarina é capaz de resolver problemas onde quer que surjam. É esta capacidade plástica, proteica, poética, criadora que informa esses que são capazes de resolver problemas. É esta capacidade poética, criadora do novo e de soluções à medida dos problemas que significa transformar nabos em rosas.

Ésquilo, Sófocles, Sócrates, Platão, Descartes, Pascal, Newton, Planck, Einstein, Heisenberg, entre tantos outros que injustamente agora não mencionamos, souberam olhar para a uniformidade dos nabos reais e encontrar neles as rosas, também reais, que permitiram um novo horizonte universal à humana inteligência.

Transformar nabos em rosas não é coisa vã, própria para «cursos de Letras», em que se forma gente sem sentido da realidade, realidade que se confunde com o império dos nabos por metamorfosear. Transformar nabos em rosas é para todos os que, nascendo potencialmente humanos, são para ser transformados – para que se transformem – em seres humanos plenos. Ora, neste sentido, todos começamos por ser «nabos», isto é, promitentes rosas, necessitando de um Poeta-Pedagogo que nos ajude à metamorfose *em real rosa*.





Sublinha-se, para que fique bem claro: esta metáfora não se dirige a literatos, também é dedicada e apropriada para sóbrios engenheiros. Para contabilistas, para gestores – estes, quando sabem transformar nabos em rosas, ganham honestas fortunas –, para ministros das finanças variegados, para polícias, para soldados. Tudo gente seriíssima, que habitualmente não anda por aí a perder tempo com «poéticas».

Invocámos vários nomes de magníficos exemplos de seres humanos exímios em encontrar sentido no real, em que parecia sentido não haver. Todos eles ilustram perfeitamente o que Sebastião da Gama entende pelo acto pedagógico como *libertação da inteligência criadora presente em cada e em todo o ser humano*.

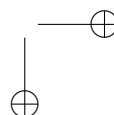
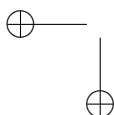
No entanto, é numa pessoa muito especial que talvez tal característica tenha tido maior importância para a história prosaica da humanidade: não nos vamos situar nas altas esferas cósmicas ou antropológicas, mas na lama da sobrevivência humana, da sobrevivência dos justos, ou, para benefício dos pessimistas natos, dos menos injustos.

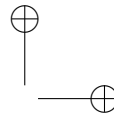
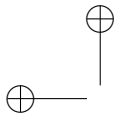
Trata-se de uma estranha criança que não falava com mesas.

Este menino, pertencente ao grau mais elevado da aristocracia de sangue britânica, depois de viver os seus primeiros anos sob a pedagogia da tradicional Ama, Mrs. Everest, foi enviado para um colégio interno, em que se praticava um ensino tradicionalista em que imperavam as normas sociais próprias da oligarquia no poder. Aí chegado, o menino é mandado estudar a primeira declinação da palavra latina «mensa» (poderia ser «rosa»). O menino, que tinha uma prodigiosa memória, em poucos minutos, decorou a tabela correspondente, que prontamente debitou quando a tal foi solicitado.

Como não o tenha feito com a adequada e esperada entoação, o Director criticou-o. «Mas que significa?», perguntou a criança. «Por exemplo, “Mensa” pode significar “Ó mesa”». «E para que serve dizer “Ó mesa”?». «É para quando se fala com uma mesa». «Mas eu nunca falo com mesas.», responde, por fim, a criança. Para rematar, o Director diz que se for impertinente será castigado.

O que conta nesta Escola não é o sentido nascente e presente no espírito do menino, mas o que a convenção gramatical e social prevê. Não há sentido livre possível. Não há verdadeira pedagogia, apenas um policiamento da forma como as normas vigentes são incorporadas pelos meninos. Os que se conformam a tal formato político são os ‘bons’, os outros, esses são os ‘maus’.





Esta nossa criança aqui em causa foi sempre dos ‘maus’ até terminar o seu percurso escolar. De tal forma que o eminente Pai – a quem a criança tanto amava –, desesperado com tanta falta de inteligência, leia-se, de adequação ao sistema vigente, não achou melhor solução do que mandá-lo para a tropa, a fim de ver se aí encontrava uma carreira que não deslustrasse o nobre nome da família.

Conseguiu entrar à terceira tentativa, no curso menos aliciante, o de cavalaria, para o qual iam apenas os tolos que queriam perder dinheiro a sustentar-se a si próprios, aos cavalos e ao escudeiro. Um desastre.

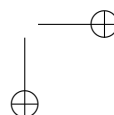
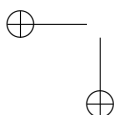
Assim parece. Todavia, a história da humanidade reservou a este menino e jovem um papel especialmente adequado *a quem não fala com mesas*, isto é, *a quem não segue o modo habitual de pensar*, a quem lida com a tradição com o misto de reverência e de desprezo que merece: reverência pelo que nela é poético e muda nabos em rosas; desprezo pelo que nela está morto e se recusa a ver as rosas. Porém, as rosas têm espinhos e algumas crescem no meio de outros espinhos.

Este foi o menino que, já homem, porque não olhava a realidade com os olhos de uma tradição morta e imbecil, foi capaz de olhar para o mal político que se formava na Europa e, quanto todos falavam com mudas mesas, resolveu falar dos perigos do fascismo, este que, sim, começando por falar baixinho, passou a berrar e a causar medo quase universal. Quase, pois o menino que não falava com mesas nunca teve medo dos gigantes fascistas, mormente de Hitler.

Este menino, que durante mais de setenta anos manteve no seu quarto de dormir a fotografia da Pedagoga, da sua amada Ama, Mrs. Everest, chamava-se Winston Leonard Spencer Churchill. E, sim, não só não envergonhou o nobre nome da família como foi capaz de dizer não à besta fascista quando todos os outros cobardemente diziam sim.

No entanto, note-se, a pobre criança não era normal, pois não falava com mesas como todas as outras da sua cultura.

Os nabos que Churchill transformou em rosas foram as fracas forças das democracias em capacidade, talvez insana, de resistência ao monstro fascista. Todavia, venceu. Os nabos poéticos só são mesmo importantes porque servem a importância da rosa.



A acção atempada contra Hitler teria salvo todas as rosas martirizadas, aos milhões. No entanto, em tais precoces dias, quem mandava na Europa falava com mesas.

Nada é mais actual do que o que aqui se pôs em forma simbólica, mas com o peso de o símbolo ter sido retirado da página mais trágica da história da humanidade. Não nos referimos apenas ao hodierno recrudescimento das ideias fascistas em modos vários, cada vez com maior poder e, assim, cada vez mais poderosas, contribuindo para a aceleração e clarificação da actualidade de uma nova guerra de civilização que já decorre, como decorria nos anos trinta de novecentos, precisamente quando Churchill em vão procurou aniquilá-la no berço.

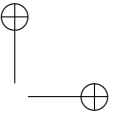
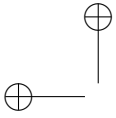
O que está em causa e esteve na origem de muito do que move o estado de guerra em que nos encontramos é precisamente o modo como sempre se administrou o ensino e a instrução – pública ou privada – não como acto pedagógico, mas como acto de imposição de formas de pensamento que sempre nada mais fizeram do que servir os interesses exclusivos de oligarcas e tiranos.

É esta a razão pela qual, no drama concreto da realidade política, não interessa pôr as crianças a transformar nabos em rosas e a poder escolher se falam ou não com mesas.

É este o cancro do ensino, que, lenta, mas seguramente, vai encaminhando a humanidade para uma situação caótica, em que a inteligência humana vai ser eliminada e, com ela, a própria humanidade, como profeticamente Steven Spielberg anuncia em seu filme *Inteligência Artificial*.<sup>5</sup>

Note-se que já era este mesmo problema genérico que fez o velho Sócrates de Atenas passar a viver como propriamente filósofo em busca de um sentido espiritual para literalmente tudo, busca e sentido que foi partilhando com uma juventude cansada de ser adestrada para o poder pelo poder, e que preferiu, como Platão, a busca do esplendor do bem ontológico manifesto nas coisas à vã glória de um efémero poder, em última análise, de bestas sobre bestas (a

<sup>5</sup> *AI – Artificial Intelligence*, 2001, Warner Bros. Pictures e Dreamworks Pictures, Argumento e Realização de Steven Spielberg, Actores principais: Haley Joel Osment, Jude Law, Frances O'Connor, Brendan Gleeson e William Hurt, Produção de Amblin/Stanley Kubrick, Música de John Williams, Montagem de Michael Kahn, Direcção de fotografia de Janusz Kaminski, Robots criados por Stan Winston Studio, Efeitos Visuais e Animação de Industrial Light and Magic, Guarda-roupa de Bob Ringwood.



metáfora dos porcos e da sua cidade remonta a Platão e ao «Livro II» da sua *República*).

Por este serviço, liturgia laica, Sócrates morreu, acusado de ateísmo – ou impiedade – e de perverter a juventude. O que está certíssimo, do ponto de vista de quem não sabe que pode escolher falar ou não com mesas e transformar nabos em rosas.

Deste mesmo problema padecemos gravemente nós, hoje. Este mesmo problema nos vai matar como espécie se não formos capazes de o resolver.

É, ainda, a questão que Sebastião da Gama suscita acerca do amor, do acto pedagógico como amor.

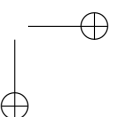
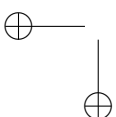
Que nos move, a nós, supostos pedagogos, o amor pelo bem de esses que nos são confiados para que se possam transformar no melhor ser humano real que a sua potencialidade incoativa permite, ou o amor a outra coisa qualquer: poder, vaidade, medo do oligarca que manda em nós, pervertendo, assim, o acto de amor que é a pedagogia como apoio ao ser-se livre, autónomo, poeta, criador de rosas, de canteiros delas plenos do perfume do sentido, isso que nos distingue das bestas, pois é isso que simboliza o espírito, coisa que as bestas não têm ou não seriam bestas?

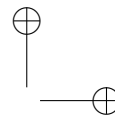
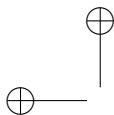
A que senhor servimos, nós, os que deveríamos ser os pedagogos?

Se servimos os ministérios, já temos nisso a nossa recompensa. Se servimos os seres humanos que nos foram confiados para os ajudarmos a crescer, também nisso já temos a nossa recompensa. O que não podemos é servir estes dois senhores ao mesmo tempo, pois não é ao bem dos que nos são confiados que se destina a estratégia das oligarquias. Estas querem sempre obrigar a falar com as mesas, queira-se ou não se queira, faça tal ou não faça tal sentido. E quanto menos sentido fizer tanto mais confortável o oligarca se sente, pois, destituído de capacidade de transformar nabos em rosas, que perigo representa o instruendo?

Grave engano: representa todo o perigo, como se percebe no citado filme de Spielberg, em que uma humanidade completamente alienada da sua capacidade propriamente espiritual, quer dizer, propriamente humana, é aniquilada e substituída por máquinas que replicam uma inteligência impecável, trans-humana, híper-humana porque incapaz de bestialidade. Terrível ironia.

A mensagem de Sebastião da Gama é verdadeiramente pedagógica, porque ensina a *ver*. Diz o Autor, com dureza (p. 233): Os alunos «Viam só o que lá estava. Oh, bom que é ver só o que lá está! Mas vão os professores e





corrompem.» Quantas vezes o ensino em vez de ajudar a ver o real, o mascara com artifícios que matam o sentido próprio das coisas. E, no entanto, como, mais à frente diz (p. 234): «O trecho tem muito por onde se lhe pegue – e os mocinhos estão verdes, tudo que se lhes ensina é novo.».

Então, que se auxilie a ver o absoluto do novo em cada possibilidade de aprendizagem, que não se mate o possível encontro com o sentido a haurir no real com manualices, por vezes medíocres, que tudo falseiam porque tudo reduzem: as versões oficiais do sentido dos poemas, por exemplo. Como é que se corrige a resposta de um miúdo genial como Churchill que não aceita a versão do ministério segundo a qual a mesa do poema oficialmente fala? E quantos jovens não se matam para a inteligência recusando-lhes a possibilidade de pensar livremente? Que nojo que tudo isto me provoca, após quarenta anos de trabalho pedagógico buscando rosas!

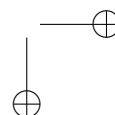
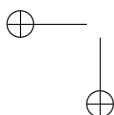
Pense-se bem: não é mesmo possível o acto pedagógico como acto de amor que ajude o educando a amar as rosas de isso que tem de aprender? As rosas da matemática, da língua portuguesa e de outras línguas, da geografia, da história, das matérias aparentemente mais áridas?

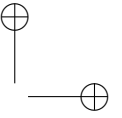
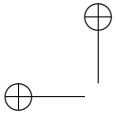
Porém, há mesmo matérias áridas ou o que há é estratégias estúpidas para lidar com matérias e temas difíceis?

Tive uma notável Professora de matemática no primeiro ano do Ensino Preparatório, na Escola Eugénio dos Santos. Foi um ano glorioso, pois, já depois do Abril de Salgueiro Maia – há outros Abris por aí –, foi o primeiro ano em que Meninas e Meninos deixaram de estudar segregados (que ideia mais estúpida, fruto de mentes perversas)<sup>6</sup>. A Professora chamava-se Vitória Mourão, aqui lhe presto a minha mais sentida homenagem. Que maravilha foi a matemática com essa Senhora!

Findo o contacto com esta Pedagoga que sabia transformar este nabo em pequena rosa, foi um desastre, pois a matemática passou a ser apenas nabos. Nunca mais estudei tal coisa até chegar à universidade. Desastre mesmo. Todavia, não gostando que me obrigassem a falar com mesas, cheguei ao primeiro exame de matemática de sempre do primeiro décimo primeiro ano de escolaridade de sempre em Portugal, sentei-me, preenchi o cabeçalho, escrevi

<sup>6</sup> Esta inovação é anterior ao 25 de Abril, pois já estava em vigor quando entrei, no início do ano-lectivo de 1973-174 para a Escola Preparatória Eugénio dos Santos, em Lisboa.





na primeira linha da folha « $0 \times 0 + 0 = 0$ », esperei duas horas e entreguei a obra-prima. Tive zero. Mas fui eu quem atribuiu a nota!

Um mau ensino cria pessoas revoltadas. E era assim que eu e muitos mais nos sentíamos. Por outro lado, já dava lições particulares de outras matérias desde os doze anos. Que andamos nós a fazer quando não servimos o bem próprio do estudante, mas o bem da oligarquia? Que gerações pensamos assim formar?

Precisamente as que aí estão.

Termina-se com uma palavra de esperança. Ainda do Poeta-Pedagogo que celebramos. Diz Sebastião da Gama (p. 141):

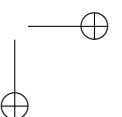
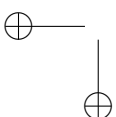
«Eu não quero (ou dispenso) que eles metam coisas na cabeça; não é para isso que eu dou aulas. O saber – diz o povo – não ocupa lugar; pois muito bem: que eles saibam, mas que o saber não ocupe lugar, porque o que vale, o que importa (e para isso pode o saber contribuir e só contribuir) é que eles se desenvolvam, que eles cresçam, que eles saibam “resolver”, que eles possam perceber.»

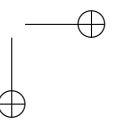
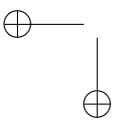
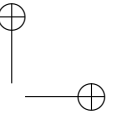
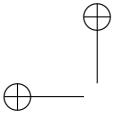
Os anti-líricos encontram nestas breves linhas todo um programa teórico e técnico para que se crie e pratique uma boa pedagogia. Os técnicos da pedagogia métrica poderão perceber, se o quiserem, que em tais linhas encontram todos os parâmetros necessários para reformular as ciências de educação em verdadeira pedagogia.

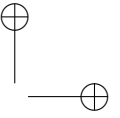
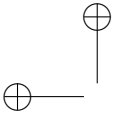
Permitam-me, já agora, uma palavra de prudência: deixar de ir procurar inspiração na já há muito tempo falida América do Norte e ir em busca de inspiração nas serranias da Arrábida, muito longe de qualquer *Blackboard Jungle*.<sup>7</sup> Aí se inspirou Sebastião da Gama. Aí e no bem dos que servia e amava.

---

<sup>7</sup> *Blackboard Jungle*, 1955, MGM, realização de Richard Brooks. Produção de Pandro S. Berman. Argumento de Richard Brooks, baseado na obra homónima, de Evan Hunter. Música de Richard Brooks. Interpretação de Glenn Ford, Anne Francis, Louis Calhern, Margaret Davies.







## Capítulo 25

# Artur Morão. A alegria do saber<sup>1</sup>

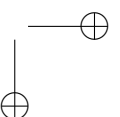
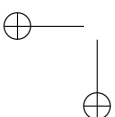
Num mundo epistemológico rendido ao *marketing* e ao carreirismo, em que o sentido da heurística profunda do real é secundarizado e substituído pelo serviço aos interesses oligárquicos, em que todas as desculpas são boas para não se enfrentar as grandes questões, confrontação que obrigaria não apenas ao abandono de uma fácil dispersão gnosiológica e de uma analiticidade adoradora do vácuo semântico, mas a esforços, ainda que falhados – é o grosso da história do saber –, de síntese, cujo labor obrigaria a longos e penosos trilhos racionais, incompatíveis com os pseudo-princípios a que se aludiu inicialmente, *persistem honrosas exceções de verdadeiro amor ao saber pelo saber*, acto fundador da Academia e de toda a cultura de nível superior.

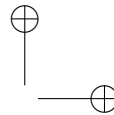
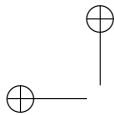
Entre estas honrosas exceções, situamos a pessoa do nosso, em boa hora, homenageado, *Professor Artur Morão: carne inteligente*, feita da matéria destes chãos, das tradições destes povos, e de um especialíssimo dom ontológico próprio, a que nos atrevemos a chamar, *o dom da alegria do espírito em acto*.

Havia uma alegria metafísica nas aulas, precisamente de epistemologia e de hermenêutica, ministradas por Artur Morão. À tristeza pós-humana de uma ciência sempre feita em oximoro – de saber fundamental infundamentado

---

<sup>1</sup> Originalmente, oração de elogio em homenagem a Artur Pires Morão, sapientíssimo Mestre pedagógico e imensa erudição inteligente em humano acto; a convite da Reitoria da Universidade da Beira Interior, Covilhã, 06 de Setembro de 2018.





–, quando não em fundamentação *não falsa*, mas propriamente mentirosa, tal a incapacidade que David Hume teve de passar das *únicas impressões* a qualquer *forma de sua estruturação*, dada necessariamente por *impressões que não há e não pode haver*, sobrepunha-se uma *bachiana alegria* – depois de Hume e de Kant, necessariamente *metafísica* – acerca do autêntico milagre noético que é saber, compreender, conhecer, intuir, inteligir, apreender o sentido, coincidir com o «logos», escolha-se o termo mais adequado.

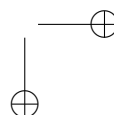
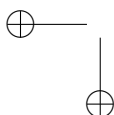
Esta alegria, que surgia até no brilho dos olhos do Professor, no seu sorriso, no todo do seu rosto, no seu franco e sonoro riso, parecia manifestar exteriormente uma qualquer forma de contemplação interior acerca de algo muito profundo.

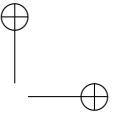
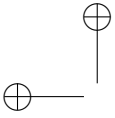
Não é este, precisamente, o momento de coincidência do que a humanidade é em seu inalienável acto próprio, com isso que é o «logos»? «Kairos» em que *se é «logicamente»*, em que toda a carne humana se transforma em sentido? Sentido que transporta a alegria, que *é a alegria*?

*Toda a ciência* – que não se resume ao protocolo da moda em dado momento, paradigma próprio ou imposição mais ou menos fascistóide – *começa precisamente com este acto* – e isto *é o acto*, não é preciso ler um manual de metafísica para *não* o perceber – que consiste *em se intuir como acto de sentido de si e do resto, de si e do mundo. E isto é tudo.* E isto não é idealismo: é o que nós, todos nós, somos como, precisamente, «logos», «logoi» de «logos» feitos. Nós, e, em nós, isso a que chamamos mundo. Quem tiver dúvidas, faz o favor de aniquilar definitivamente em si próprio tal acto. Esperaremos pacientemente pelo relatório respectivo feito pelo próprio. E com alegria o faremos.

Na altura, não o percebia, mas, agora, posso dizer que Artur Morão dava as suas aulas como se estivesse a viver o acto de que Aristóteles fala no parágrafo final dos seus *Analíticos Segundos* (cota 100 b 10-15), o da apreensão dos princípios.

Dar cada aula, estar perante os alunos como quem está em acto de contemplar a lógica profunda do real, maravilhadamente. Estar perante o ser como possibilidade lógica como quem se deixa penetrar pela doce, mas irreduzível luz do sol platónico; ser penetrado pelo calor do ser mesmo quando se dorme a sesta, prelúdio para mais umas horas de estudo e de trabalho. O *santo trabalho intelectual*, para lá de jesuítico, profundamente humanizante e difusor universal de humanidade.





Ora, Artur Morão foi (e é) um Homem de Trabalho, talvez vários em um só, mas a alegria alarga o ser: lembro-me de ter tido uma duríssima discussão, enquanto Secretário da Faculdade, com dois Vice-Reitores, porque o Professor Artur Morão tinha mais do dobro das horas normais de leccionação atribuídas. O facto é que nesse ano houve que montar especialmente mais do dobro dos núcleos de estágio em Filosofia e grande parte do trabalho de acompanhamento recaiu, em sobrecarga lectiva, sobre o Professor Artur Morão, que, tendo tal esforço sido dele solicitado, com alegria, o aceitou.

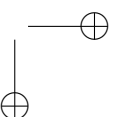
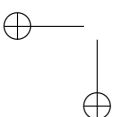
Ainda como trabalho extraordinário, recordo-me de o nosso homenageado ter aceite ficar com a leccionação da nova disciplina de «Cristianismo e Cultura», no Ano-Propedêutico, desenvolvida a partir de uma ideia do Professor Pedro d'Orey da Cunha – outro Jesuíta –, que consistia em fazer da cultura e do diálogo cultural bem informado o esteio estruturante do Programa e da leccionação.

Quem melhor do que o Professor Artur Morão para realizar tal tarefa? O trabalho foi realizado com grande mérito e sucesso, num ano de transição entre níveis de estudo, sendo esta disciplina um factor fundamental da introdução dos jovens estudantes à vida académica, suas exigências, seu novo nível intelectual. Notável esforço, infelizmente posteriormente desperdiçado.

Num horizonte cultural mais vasto do que o proporcionado pelas muitas vezes opacos muros da Academia, o da cultura em seu sentido geral – que deveria abarcar a Academia –, Artur Morão desenvolveu um trabalho verdadeiramente transcendente – e em sentido kantiano, pois é tão objectivável quanto a *Ding an sich* – no que diz respeito ao acesso em língua portuguesa, boa língua portuguesa, a grandes textos com classe dos panoramas filosófico, teológico, entre outros.

Para a minha geração, há uma demarcação clara em termos periódicos entre o «antes-de-Morão» e o não «depois-de-Morão», pois ainda o temos conosco, mas o «com-Morão», relativamente ao acesso em português à grande literatura dos campos culturais agora mesmo aludidos.

Quando iniciei o meu percurso universitário em Filosofia, precisamente num outro ano-propedêutico, quase não havia literatura filosófica em português, salvo a escrita originalmente na nossa língua: havia umas coisitas – aliás, boas – da Editora Cosmos; umas outras da Editora Inquérito; havia já alguma coisa da Fundação Calouste Gulbenkian, nomeadamente a *República*, de Platão. A Imprensa Nacional também tinha alguma coisa, pouco. Pouco



mais havia, ou de pouco mais me lembro, apresentando as devidas desculpas pelas inevitáveis omissões, neste exercício feito apenas da memória que sou.

O cenário era ainda mais dramático porque, com excepção das obras da Fundação Calouste Gulbenkian e da Imprensa Nacional Casa da Moeda, as demais encontravam-se quase exclusivamente em alfarrabistas. Era este, a traços largos, o triste chão editorial em termos filosóficos em que se vivia em Portugal antes da acção corajosa, sistemática, eficiente, persistente, mesmo quando criticado – talvez em nome da última e definitiva palavra da lusitana epopeia, «inveja» – injustamente ou sem a necessária delicadeza que a justiça deve ter.

Existe qualquer coisa do melhor que há em Nietzsche na atitude de soldado de paz com que Artur Morão foi prossequindo no seu trabalho de produção de traduções, algumas magníficas, de grandes textos de Filosofia, depois Teologia, etc. Não é esse algo o folclórico Dioniso da vulgata, mas a nobreza do que a Vida guarda em si de mais forte, de melhor, de mais belo, de mais puro: a alegria do criador, do *Kind*, que, aliás, se patenteia em Morão quando ri altissonantemente.

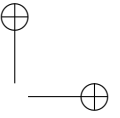
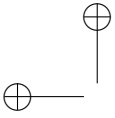
A alegria no labor e do labor do poeta. *Do que faz, do que age, do que cria, do que semeia, do que espalha o sêmen do saber – e nisso é sábio –, do que é pai espiritual da mudança cultural, do que anda, avança, heracliteamente, criando cultura, criando sentido, criando humanidade.*

Na sua nobreza, Artur Morão sorri e ri, como só os aristocratas da vida e do sentido podem fazer. Todavia, *numa vida dedicada ao bem*, que pode ele fazer? Bem-haja por esse sorriso, meu querido Senhor Professor. Por muitos anos se levante ele como o sol por entre as montanhas das nossas Beiras.

Por último, como coda de uma peça que é toda um imenso ainda que insuficiente agradecimento, uma nota ainda mais pessoal: em quatro letras – B, A, C, H., Bach!

Não é que desconhecesse Bach antes de ser aluno do Professor Artur Morão, mas aquele quase delirante entusiasmo com Bach – “o maior teólogo do Ocidente!” (certamente, pois não há uma nota que não diga o «logos» de Deus) – levou-me a investigar se o Professor tinha razão. E tinha!

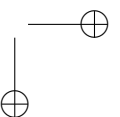
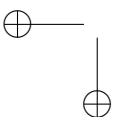
Tudo isto, aqui, é um mau agradecimento a quem merece muito mais. No entanto, para lhe agradecer o bem que me fez ao levar-me, com a sua paz e modo de paz – a descobrir verdadeiramente Bach, nunca terei palavras, que ou não as há ou não as encontro eu.

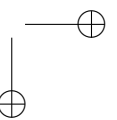
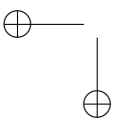
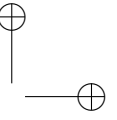
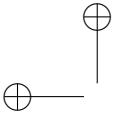


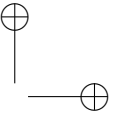
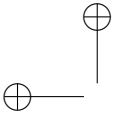
Quantas horas de quase desespero o seu e meu Bach transformou em – precisamente – alegria! Naquelas notas encadeadas com um «logos» especialíssimo, encontramos a mais profunda angústia, *a de Deus*, nas cordas do violoncelo, *a nossa*, talvez em todos os outros instrumentos. Naquelas notas, encontramos a mais elevada alegria, *a nossa e a de Deus* – quem sabe – no claro timbre das vozes, dos metais, não em fuga para o céu, mas em contemplação do bem-nosso-de-cada-dia, como quem, com o coração trespassado por uma lança, é perpassado nos olhos pela mais doce das luzes, na esperança de que a lança seja apenas a ilusão sombria dessa mesma luz.

Mais palavras apenas moveriam ar, sem acrescentar senão vácuo de sentido.

Por isso, aqui lhe deixo um bem-haja não do tamanho da nossa gratidão, mas do tamanho da grandeza daquilo por que agradecemos: bem hajas Amigo Artur Morão por seres o que és, quem és! Disse.







## Capítulo 26

# Da pedagogia como acto de amor<sup>1</sup>

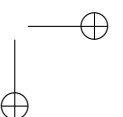
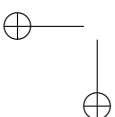
A noção clássica do pedagogo é a do servidor que encaminha a criança para a escola, para o lugar em que lhe é dada a oportunidade de transcender o seu espaço doméstico, quicá profundamente importante em termos da formação do seu «logos» pessoal, mas sempre limitado às físicas, mas fundamentalmente simbólicas, paredes que o determinam como micro-espaço, mais ou menos aberto ao macro-espaço exterior. Leia-se por «espaço» algo de físico, mas principalmente, principialmente como algo de espiritual.

Ora, a noção do servidor que encaminha a criança pela mão é muito mais rica do que o que acabou de ser exposto. Este encaminhamento é uma *companhia de liberdade*, no sentido da auto-determinação, num sentido muito profundo e vasto, como propriamente *ser humano*, isto é, antropológicamente, onto-antropológicamente, o que implica ética, política, religião e seus subsistemas antropológicos, integrantes imprescindíveis da construção do que é o ser humano como acto ontológico pleno.

Só assim é «pedagógico», só assim se cumpre como *apoio à descoberta de sentido* que vai coincidir com isso que a criança será, que o adulto que dela

---

<sup>1</sup> Originalmente publicado como: PEREIRA, Américo, «Da pedagogia como acto de amor», in MATOS Artur Teodoro de, MARTINS Guilherme d'Oliveira e HANANBERG Peter (coord.) *O Futuro ao nosso alcance. Homenagem a Roberto Carneiro*, Lisboa, CEP-CEP/Faculdade de Ciências Humanas, 2017, pp. 293-300.



emergir será. Se assim não for, nada mais há do que um acto de tirania, em que aquele que deve ajudar no crescimento onto-antropológico da pessoa que está à sua guarda trai tal missão e se transforma num tirano, impondo, sempre através de actos de violência, à criança, um sentido que lhe não é conforme, pois a violência implica sempre desconformidade com o bem próprio de esse que é sua vítima.

A pedagogia nunca é, nunca pode ser um acto de violência, revista esta a forma que revestir. O sentido encontra-se, através de um trilhar próprio e insubstituível de caminhos de vida e existenciais, no modo mais profundo que se possa pensar, trilhar que é sempre penoso, penosidade que requer, por o ser e por ser incontornável, o apoio precisamente de esse que é o pedagogo.

A pedagogia nunca é um acto de tirania, mas é sempre um acto de amor para com esse que é o objecto do acto pedagógico. Nunca há, assim, «má pedagogia» ou «maus pedagogos»: há, sim, ou pedagogia ou não-pedagogia. A dita «má pedagogia» é, assim, sempre, uma «não-pedagogia».

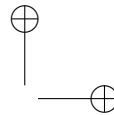
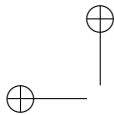
Todavia, pode haver e há más escolas, más famílias, maus «topoi» em que se deveria exercer actos pedagógicos, mas apenas se exercem actos de violência e de tirania. Um não-pedagogo que ocupa um posto próprio para um pedagogo é sempre um tirano. Tal aplica-se ao profissional do ensino como ao familiar como a qualquer pessoa cuja missão é o exercício de um acto pedagógico qualquer e que trai tal missão. Tal aplica-se ao governante que tem como obrigação promover as condições para que os actos pedagógicos possam ocorrer e não o faz: do pai e da mãe, como governantes da família, aos mais altos oficiais da administração política.

*A questão da educação é sempre a questão do acto pedagógico, na maior ou menor complexidade que o envolve e condiciona.*

Note-se que se trata de «complexidade», que é algo de onto-estrutural, não de «complicação», que habitualmente deriva de questões de tipo psicológico, ideológico, sociológico, ético, político, religioso.

Se é necessária a existência de uma, assim inegável, complexidade onto-estrutural do acto pedagógico, já as complicações devidas a tudo o que não é estrutural-objectivo, são espúrias e deveriam, simplesmente, ser eliminadas.

A pedagogia serve, assim, não para amarrar a criança – esse que trilha o caminho do sentido –, *prendendo-lhe a mão*, mas para que, *acompanhando-a* – o que é dado simbolicamente no toque não violento na mão –, livre de constrangimentos externos ao acto de abertura do trilho, isto é, *em liberdade*,



construa isso que será o seu acto próprio como entidade de sentido, *entidade humana de sentido*, a nada redutível, ou seja, como pessoa.

*A pedagogia serve para amparar o ser humano na construção de si próprio como pessoa.*

Se não tiver esta serventia, não é propriamente pedagogia, mas outra coisa qualquer.

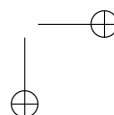
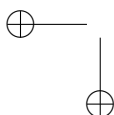
Pode, assim, perceber-se que qualquer pessoa pode ser pedagoga de qualquer pessoa, em qualquer momento. Sempre que qualquer um de nós ajuda um outro a construir-se em sentido, como sentido, está a ser pedagogo. Por tal, quando tal realizam, são os Pais pedagogos, são os Amigos pedagogos, são os Profissionais do Ensino pedagogos. Se o não fizerem, serão tudo menos pedagogos.

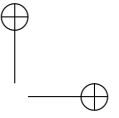
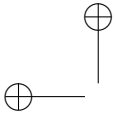
A pedagogia é, então, o auxílio – que neste acto se esgota – de um ser humano a outro ser humano para que este seja uma melhor pessoa. Não interessa *quem o faz* ou *porque o faz*, *por que o faz* ou *para que o faz*; interessa *que o faz*, podendo não o fazer; e interessa que de tal acto resulta um ganho de sentido, de humanidade, de pessoalidade para alguém. Com tal ganho, toda a humanidade fica beneficiada, perceba-o ou não. Estamos num reino de total objectividade; o mais não tem presa real.

Após o que ficou dito, podemos perceber que o acto pedagógico e toda a pedagogia são da ordem do *dom*, enquanto entrega amorosa do pedagogo a esse que acompanha, que apoia. De nada interessa que haja ou não uma recompensa que transcenda tal acto enquanto tal: a recompensa do acto pedagógico como *dom* é o bem que tal acto promove e, de facto, realiza. Por realizar este bem se trata de um acto de amor, por definição.

O acto pedagógico, enquanto acto de amor, é da ordem não apenas do *dom*, mas do *dom* absolutamente gratuito: faz-se o bem pelo bem de esse a quem o bem é feito. Com isto, não se quer dizer que o profissional da educação ou a mãe pedagoga não devam receber qualquer outro bem em troca: o que se diz é que o acto pedagógico, em sua mesma essência e em sua mesma substância, não dependem de tal recebimento.

Um pedagogo pode ser uma mãe que se delicia com o beijo que o filho lhe dá quando cresce em sentido através da sua presença e apoio ou um professor que recebe um ordenado justo – ou injusto, quantas vezes –, todavia, o que os define como pedagogos não é a recompensa, por mais justa que seja, mas o





acto de amor que, no fim, pode até valer uma recompensa para além do acto de amor que é.

O que o pedagogo nunca é – ou não é um pedagogo – é um mercenário.

O pedagogo nunca impõe, propõe sempre: compete ao objecto de tal proposta decidir se aceita ou não. O pedagogo é uma pessoa livre que respeita sempre a liberdade de esse a quem acompanha. Não há pedagogia sem liberdade. A pedagogia para ser possível exige a liberdade como transcendental absoluto. O seu meio é a persuasão, nunca qualquer outro. Persuadir é a forma do encaminhamento que é solicitada ao pedagogo.

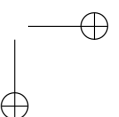
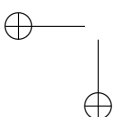
Damos, assim, toda a razão ao *Pedagogo Roberto Carneiro*, quando afirma claramente:

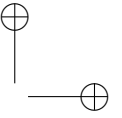
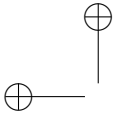
«Por isso, a educação tem uma interpenetração indestrutível com a liberdade. O sujeito transcendente do processo educativo é a pessoa humana livre e em constante conquista de espaços de libertação. A autonomia pessoal é, por seu turno, a consequência directa de todo um caminho de formação da personalidade humana.»<sup>2</sup>

A educação é o instrumento, o meio, o acto por meio de que se possibilita ao ser potencialmente humano tornar-se verdadeiramente humano. Sem a educação, não há humanidade real, apenas uma simples e, de outro modo irrealizável, potencialidade humana. São os actos pedagógicos que permitem ao ser humano a descoberta não-caótica do real, que incoativamente transmitem a cada ser humano a orientação para que seja possível fazer da desordem do diverso da experiência humana não ordenada algo que se enquadra numa ordem, ganhando, deste modo, sentido.

Um ser humano deixado a si próprio desde que nasce não pode tornar-se num ser humano em acto de humanidade plena se não for cuidado de corpo e espírito. Se o leite da Mãe é símbolo e corpo não apenas simbólico da salvação segundo a materialidade, já o restante da sua presença constitui a possibilidade de salvação segundo o espírito, precisamente através dos primeiros momentos pedagógicos. A Mãe aqui é algo de concreto, mas é especial símbolo funda-

<sup>2</sup> CARNEIRO Roberto, «Educação e liberdade», in *Communio. Revista internacional católica*, Lisboa, Ano X, 1993, Nº 1, Fevereiro, p. 5.





mental da integração do ser humano no mundo humano, seja pela mama seja pela maestria: *leite do corpo, leite do espírito*.

Esta dupla liturgia, este duplo serviço aqui simbolizado é a base humana, pessoal, mesmo, para a possibilidade da libertação, da auto-criação que cada sujeito humano a si próprio outorga. A educação, através do acto pedagógico, ao fornecer as bases para este acto de auto-criação, instala, de cada vez, em cada acto, a pessoa em novo espaço e acto de liberdade, que é sempre espaço e acto para uma outra, futura, libertação. O saber criar-se equivale à possibilidade de onto-poiética humana que coincide com o que cada ser humano é em acto, em cada instante considerável. Este acto, como acto criador, é sempre um acto de liberdade, um acto de absoluta liberdade.

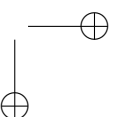
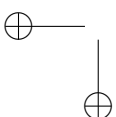
A pedagogia como instrumento para tal é, assim, um imprescindível factor ancilar do que é o processo auto-criador de cada ser humano. No fim, cada ser humano é o que fez de sua potencialidade própria, transformando-a em seu acto próprio. As ferramentas que lhe foram proporcionadas pela pedagogia são as alfaias da sua criação como algo de espiritual. Neste sentido, a educação e a pedagogia que é o acto que a serve, implementando-a, são imprescindíveis para que as pessoas existam; mais fundo, ainda: para que as pessoas *possam existir*.

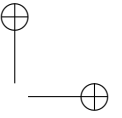
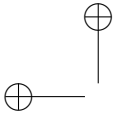
*Sem educação e sem pedagogia não há humanidade.*

Ora, se assim é, se o que se quer é formar pessoas, a educação nunca pode ser um instrumento de alienação da liberdade de pensar e de se auto-criar, um instrumento de conversão das pessoas em meras coisas ou em algo indiscernível de bichos teleologicamente amestrados. Nunca é educar, por exemplo, condicionar seres humanos a pensar segundo o padrão único do partido, do clube, da seita; educar não é endoutrinar, não é transformar pessoas em escravos ao serviço de senhores, não é aprisionar espiritualmente as pessoas, seja de que modo for.

Educar é o acto nobre de fornecer meios pessoais próprios que permitam «a formulação de critérios livres de escolha».<sup>3</sup> Ora, ao permitir este acto, estou a deixar ao outro a possibilidade, que é inalienavelmente sua desde que veio ao ser, de se criar, pois, a existência humana é uma crise permanente, isto é, um permanente exercício crítico, literalmente de separação do que é o trigo e do que é o joio nas possibilidades da vida que somos, da vida que

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 7.





podemos ser. O resultado desta crivagem antro-po-ética é cada um de nós no seu acto-de-cada-instante. Todavia, isto que cada um é a este nível coincide precisamente com o que é o seu ser como entidade humana. Não há outra e, para lá dela, nada há que seja propriamente humano.

Como diz Roberto Carneiro, são tais critérios livres de escolha – e cada escolha é uma crise – que permitem, «acarinham» a «opção responsável perante as encruzilhadas da vida.»<sup>4</sup> Toca-se, aqui, isso que constitui a própria essência e substância da realidade propriamente humana. Se os restantes seres são ou totalmente determinados a partir de fora ou possuem uma capacidade de relação com tal determinabilidade que apenas por analogia com a realidade humana é minimamente compreensível – no que é sempre do âmbito do projectivo do humano sobre o que não é humano –, já a pessoa humana possui, melhor, é como essência e substância, uma capacidade de aceitação ou de não-aceitação do que são as tentativas de determinação externas a si.

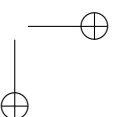
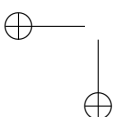
Esta capacidade existe a um nível que não é sociológico ou psicológico, mas ético, isto é, do âmbito da capacidade inalienável e irreduzível de escolher. Sem mais. A escolha é sempre livre, no sentido em que é sempre o acto de quem a faz, independentemente da ambiência tópica coeva. Seja qual for a escolha, sejam quais forem os actos alheios envolventes, quem fez a escolha, esta escolha, *foi quem fez esta escolha*.

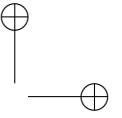
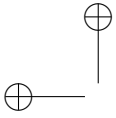
O porquê, em absoluto, coincide com o acto em que a escolha é realizada e é dele indiscernível. As especulações acerca dos «porquês» e «para quês» são sempre póstumamente relativamente ao acto; as que são avançadas previamente ao mesmo são, sem ele, totalmente vazias, pois apenas tal acto as põe como certas ou não-certas. É esta condição lógica do acto de escolha que provoca a néscia surpresa de quem esperava especulativamente que «algo de altamente provável» acontecesse, quando, efectivamente tal não acontece.

A educação e a pedagogia que a serve são instrumento fundamental para adestrar a pessoa a poder lidar com os momentos de escolha da nossa vida, que são todos aqueles em que temos de escolher. Ora, há algum momento da vida a que eu possa chamar «meu» que seja um momento de não-escolha? Nesse momento, “Onde”, “Em que” exactamente, está isso que corresponde ao «eu»?

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.





A diferença que a educação permite em termos éticos – quer dizer, em termos de todas as escolhas que constantemente nos vão construindo e, conosco, o restante do mundo – consiste em que os actos não são nossos apenas de uma forma directamente mecânica, como é a da relação anteriormente explorada, mas em que sejam nossos como algo querido, algo que promana de nós como posição nossa, como tese nossa.

A educação permite a auto-posse inteligente do acto de quem o pratica, quando o pratica. No limite, uma educação que permitisse um acto de inteligência infinitamente potente, permitiria, literalmente, uma inteligência criadora, plenamente criadora.

Com simplicidade extrema, dizemos: a educação é o que nos permite a escolha propriamente humana do «a-fazer» que nos compete como possibilidade, em cada instante que se queira considerar. Quem assim fizer, na plenitude da sua potência e da sua actualidade, é absolutamente livre.

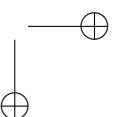
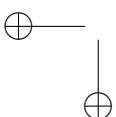
No entanto, a liberdade, em cada acto assim posto, é também absoluta. A educação e a pedagogia preparam para o absoluto da liberdade da auto-criação do ser humano. Servem, assim, para, pessoa a pessoa e para todas as pessoas, que a pessoa se crie a si própria como pessoa (a repetição do termo «pessoa» é propositada).

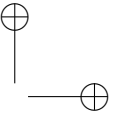
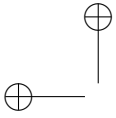
É precisamente como instrumento de construção de cada pessoa como unidade de sentido próprio e irredutível, em ambiente ontológico, antropológico, ético e político de liberdade que o ensino interessa, que a pedagogia serve e conta.

O grande pedagogo que foi Sebastião da Gama, em sua obra *Diário*, diz: «[...] o que importa (e para isso pode o saber contribuir e só contribuir) é que eles se desenvolvam, que eles cresçam, que eles saibam “resolver”, que eles possam perceber.»<sup>5</sup> É claro para este mestre de pedagogia que o ensino se destina a formar pessoas, auxiliando-as a desenvolver-se, a crescer, a resolver o que necessitar de ser resolvido, a perceber. E é este último o termo fundamental: não há qualquer dos actos que o precedem sem que haja previamente um acto de «perceber», um acto de inteligência, uma intuição.

Da leitura do *Diário*, extrai-se o sentido de um acto pedagógico, que o próprio autor vai definindo como acto de amor – e que consubstancia no bre-

<sup>5</sup> GAMA Sebastião da, *Diário*, «Prefácio» de Hernâni Cidade, Lisboa, Edições Ática, 1980, p. 141.





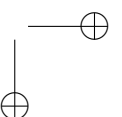
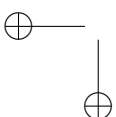
víssimo diálogo: «Tens muito que fazer?; Não, tenho muito que amar.» (p. 85) – ao longo da obra, que passa por uma liturgia do bem do estudante como seu gentil, amoroso, se bem que firme, encaminhamento para a compreensão, para perceber o que cada coisa significa, o sentido que cada coisa carrega consigo, de modo a poder entender o mundo, o mais lata e profundamente possível, nele se inserindo, integrando-se na realidade como parceiro espiritual, como a realidade inteligente que partilha de um mesmo grande sentido universal.

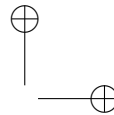
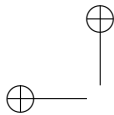
O «saber», de que nos fala o trecho citado, não vale em si e por si próprio, como coisa desgarrada, abstracta, sem referência lógica ao real mundano. Bem pelo contrário, o saber só é válido se for precisamente o meio que contribui para entender o real, exactamente, se se quiser: entender como um fazer tender para dentro ou um estender para a interioridade, no que se torna sinónimo de «inteligir», acto espiritual que dá, no acto da humana interioridade, nascimento ao sentido de isso a que a inteligência se dirige.

O acto de inteligência é o acto interior a cada ser humano em que isso que é o sentido presente em cada coisa, mas latente para o sujeito que entende, se presentifica neste sujeito, já não como coisa que o transcende, mas como *presença imanente do sentido de isso que o transcende*, que, assim, deixa de o transcender totalmente e passa a confundir-se com o que esse mesmo sujeito é como acto de sentido.

Todo o possível sentido infinito que transcende cada um de nós como inteligível pode deste modo vir um dia a habitar-nos e a constituir-nos como acto de sentido. É a esta descoberta virtualmente infinita que o ser humano é convocado precisamente como ser humano; é como especial auxiliar a que tal convocação se realize que o pedagogo é chamado, não para fazer a experiência pelo aluno, mas para, pegando-lhe suavemente pela mão, o acompanhar, enquanto a sua presença é necessária, isto é, enquanto não tem o pupilo autonomia.

Quando já sabe «resolver», é tempo de o pedagogo transformar o espaço de liberdade provisório em que foi ajudando o discípulo a situar-se em espaço e acto definitivo de liberdade, espaço e acto em que já não é pertinente a sua presença; em que a sua presença, a menos que convocada, é mesmo impertinente e atentatória da liberdade discente. Compete ao pedagogo, no múnus da educação, ser como as enzimas no reino químico e biológico: servir de elemento auxiliar sem que faça parte do produto final, senão como memó-





ria monumental de um acto necessário, mas de presença efémera. Uma boa memória de necessária colaboração.

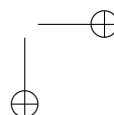
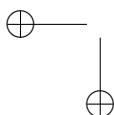
Se o produto – que é, na diferença que põe, realmente uma criação – do acto pedagógico e, portanto, do pedagogo, se quer perene, quiçá eterno,<sup>6</sup> já a presença do pedagogo se quer e é realmente algo de efémero: o pedagogo morre como presença a cada pupilo que liberta. E nem sequer se deve esperar agradecimento outro que transcenda esse que consiste em ter ajudado a criar mais um ser humano livre, mais isso que é, exactamente, uma pessoa. Um pedagogo nunca é um mercenário ressentido porque esse que acompanhou lhe não agradece, dele se esquece.

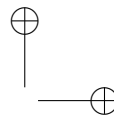
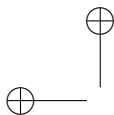
Nada obsta a que o pupilo agradeça ao mestre, mas nada obriga a tal. Sebastião da Gama presenteia-nos com magníficas páginas em que nos diz do seu reconhecimento pelo reconhecimento dos Alunos. Mas este mesmo pedagogo não ama os alunos para que eles o amem de volta: ama-os porque quer o bem deles, ama-os porque os quer livres, capazes de intuir o sentido da realidade, capazes de resolver o que tiver de ser resolvido, a partir de tal entendimento. Esta é a riqueza semeada pelo pedagogo, este é o fito último da educação. O mais é espúrio, o mais é indigno da pedagogia, indigno do ensino.

Triste do falso pedagogo que se dedica ao ensino apenas para ganhar a vida ou para fazer carreira ou para algo que não seja o bem dos seus pupilos. Já está morto como pedagogo. Nunca sequer nasceu como pedagogo. É um simples mercenário ao serviço de uma máquina de escravização de seres humanos.

Não se quer com isto dizer que os pedagogos são de essência e substância angélica, não necessitando, por tal, de meios de subsistência. Necessitam de meios de dignidade humana como quaisquer outros seres humanos, mormente aqueles que se dedicam a tarefas nobres de libertação dos seus semelhantes. No entanto, isto não é o mesmo que seguir uma «profissão» com o fito de ser recompensado por mais do que o resultado lógico imediato de tal actividade: o resultado da acção do pedagogo e a sua «paga» como pedagogo é o bem dos seus discentes, não o ordenado que auferem ou os prémios que eventualmente ganhe em situação paralela à da acção pedagógica. Mais uma vez se afirma:

<sup>6</sup> Como é o belo voto de Cesário Verde, em acto de perene busca de sentido: «Se eu não morresse, nunca! E eternamente/Buscasse e conseguisse a perfeição das cousas!». Citado de VERDE Cesário, *O livro de Cesário Verde*, Lisboa, Editorial Minerva, s. d., p. 101.





o prémio directo e imediato da acção pedagógica é o bem de esse, de esses a quem tal acção se dirigiu.

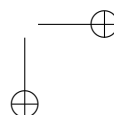
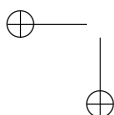
É este o «muito que amar» que transcende, assume, mas superando-o, o ter «muito que fazer». Transformar a pedagogia num «muito que fazer», sobretudo com actividades entrópicas no que ao fundamental do acto pedagógico diz respeito, é degradar a missão do pedagogo de auxiliar magistral do caminho de libertação dos seus pupilos em mero *funcionário assalariado* que mecanicamente faz o que tem que fazer para que estruturas não-pedagógicas e muitas vezes anti-pedagógicas sejam impostas a seres humanos não para que se libertem através da pedagogia e do ensino, mas para que sirvam de meros instrumentos ao serviço não do seu próprio bem, mas do bem de oligarquias ou tiranias várias.

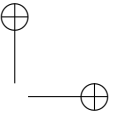
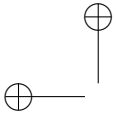
É esta a situação comum no que diz respeito à realidade efectiva do ensino: não *uma liturgia amorosa ao bem dos estudantes*, mas um serviço mecânico ao bem dos poderes constituídos, formatando as pessoas à guarda dos mercenários do ensino conforme os interesses dos possidentes do momento.

Esta situação configura a morte da pedagogia, a morte da educação e, porque pedagogia e educação são formas litúrgicas do desejável bem-comum da também desejável comunidade política, a morte desta mesma comunidade. É a situação que se vive hodiernamente em termos universais, salvo raras e honrosas excepções.

Nenhum passo positivo se dará em educação enquanto se não retomar o sentido amoroso do acto pedagógico. Se este sentido de serviço ao bem exclusivo do aluno não for retomado, não só os sistemas de educação, mercantilizados e transformados em mecânicos produtores de máquinas biológicas prontas a usar em benefício de poderes constituídos, colapsarão, como colapsará a própria humanidade, numa fase civilizacional em que este último tipo de seres humanos irá rapidamente ser substituído por máquinas muito melhores a realizar procedimentos mecânicos, mesmo finos.

O que as máquinas nunca farão é amar. Amar realmente, não reproduzir efeitos interiormente asemânticos previstos em programas informáticos. Temos vindo a programar pessoas como se de programar máquinas se tratasse. É tempo de passar a amá-las em acto pedagógico.





## Bibliografia

AAVV., *Diafanias do Mundo. Homenagem a Mário F. Lages*, Lisboa, U. C. Editora, 2012.

AAVV., *Lembranças e Afectos. A Amizade Também é Memória*, Lisboa, CEP-CEP/FCH – Universidade Católica Portuguesa, 2016.

AESCHYLUS, *Agamemnon, Libation-bearers, Eumenides, Fragments*, trad. Herbert Weir Smyth e Hugh Lloyd-Jones, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press e William Heinemann Ltd, 1983.

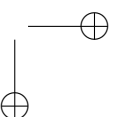
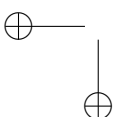
ANDRESEN Sophia de Mello Breyner, *Contos exemplares*, Porto, Porto Editora, 2016.

*Antigo Testamento poliglota. Hebraico, grego, português, inglês*, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.

ARISTOTE, *Organon IV. Les seconds analytiques*, trad., not. de J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

BORNE Étienne, *O problema do mal*, trad. de Américo Pereira, revisão científica de Manuel da Costa Freitas e de Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Prefácio» de Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Apresentação da edição portuguesa» de Américo Pereira, Lisboa, Editorial Cáritas, 2016.

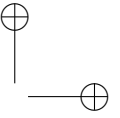
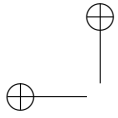
BRANDÃO Raul, *Os pescadores*, «Introdução» de Isabel Pascoal, s. l., Ulisseia, s. d..



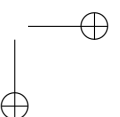
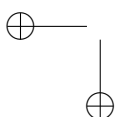
- BRANDÃO Raul, *Os pobres*, Lisboa, Empresa de Publicidade Seara Nova, S. A. R. L., 1978.
- CAEIRO Francisco da Gama, «O tema da paz na obra de Santo António», publicado em *Dispersos*, Vol. I, «Prefácio» de Pedro Calafate, organização de Maria de Lourdes Sirgado Ganho, s. l., INCM, [1998].
- CAILLÉ André, LAZZERI Christian, SENELLART Michel, *História crítica da filosofia moral e política*, Lisboa, Verbo, 2005.
- CAMÕES Luís Vaz de, *Lírica*, fixação do texto de Hernâni Cidade, s. l., Círculo de Leitores, 1981.
- CAMÕES Luís Vaz de, *Os Lusíadas*, edição de Francisco Gomes de Amorim, de 1889, s. l., s. d..
- CAMÕES Luís Vaz de, *Os Lusíadas*, Edição Nacional, Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa, s. d. (reprodução da Edição Princeps).
- CARNEIRO Roberto, «Educação e liberdade», in *Communio. Revista internacional católica*, Lisboa, Ano X, 1993, Nº 1, Fevereiro.
- CHURCHILL Winston Spencer, *The Second World War*, London, Penguin, 1989.
- CHURCHILL Winston Spencer, *The second world war. Volume I. The gathering storm*, New York, Houghton Mifflin Company, 1985.
- CHURCHILL Winston Spencer, *The second World War. Volume II. Their Finest Hour*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1949.
- DAVIES Norman, *Europe at war. 1939-1945. No simple victory*, London, Macmillan, 2006.
- DOSTOIEWSKI F. M., *Crime e castigo*, s. l., Livraria Civilização Editora, 1984.
- EÇA DE QUEIROZ, *A cidade e as serras*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1981.
- EÇA DE QUEIROZ, *O mandarim. Alves & C.<sup>a</sup>. O Conde de Abranhos*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980.

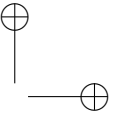
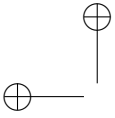
- Épico de Gilgamesh, versão Babilónia Padrão*, trad., introd. e notas de Francisco Luís Parreira, Porto, Assírio e Alvim/Porto Editora, 2017.
- FREITAS Manuel Barbosa da Costa, «Paz», in AA. VV., *Logos. Enciclopédia Lusó-Brasileira de Filosofia*, vol. 3, Lisboa, São Paulo, Verbo, [1991].
- FREITAS Manuel Barbosa da Costa, *O Ser e os Seres. Itinerários filosóficos*, Vol. I, Lisboa, Verbo, 2004.
- FREITAS Manuel Barbosa da Costa, *O Ser e os seres. Itinerários filosóficos*, Vol. II, Lisboa, Verbo, 2004.
- GAMA Sebastião da, *Diário*, «Prefácio» de Hernâni Cidade, Lisboa, Edições Ática, 1980.
- GILBERT Martin, *Second World War*, London, Phoenix Press, 2000.
- GOEBBELS Joseph, *The Goebbels diaries*, translated and edited by Louis P. Lochner, London, Hamish Hamilton, 1948.
- GONÇALVES Joaquim Cerqueira, *Itinerâncias de escrita. Vol. I: Cultural/Linguagem*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2011.
- GONÇALVES Joaquim Cerqueira, *Itinerâncias de escrita, Vol. III, Escola/Ecologia*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2014.
- HITLER Adolf, *Mein Kampf. A minha luta*, trad. Jaime de Carvalho, «Prefácio» de António Costa Pinto, Silveira, E-Primatur, 2015.
- KERSHAW Ian, *Hitler, the Germans and the Final Solution*, 2008.
- LAGES Mário Ferreira, *Vida/morte e diafanidade do mundo na história da Carochinha. Ensaio etnológico*, Lisboa, CEPCEP, 2006.
- LAMELAS Isidro Pereira, «Manuel Barbosa da Costa Freitas. *Itinerarium Vitae*», in *Itinerarium*, Ano LVI, 2010, nº 197 e 198, Maio-Dezembro de 2010, Lisboa.
- LEVI Primo, *La tregua*, Torino, Einaudi, 1989; existe tradução portuguesa de José Colaço Barreiros: *A trégua*, Lisboa, Teorema, 2010.

- LEVI Primo, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1989; existe tradução portuguesa, de Simonetta Cabrita Neto: *Se isto é um homem*, Lisboa, Teorema, 2001.
- LEWIS Clive Staples, *A grief observed*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 2001; tradução portuguesa: LEWIS, C. S., *Dor [A grief observed]*, trad. de Carlos Grifo Babo, Lisboa, Grifo – Editores e Livreiros, Lda., [1998].
- LIFTON Robert Jay, *The Nazi doctors. Medical killing and the psychology of genocide*, s. 1., Basic Books, 2000.
- MATOS Artur Teodoro de, MARTINS Guilherme d'Oliveira e HANENBERG Peter (coord.) *O Futuro ao nosso alcance. Homenagem a Roberto Carneiro*, Lisboa, CEPCEP/Faculdade de Ciências Humanas, 2017.
- PADRE ANTÓNIO VIEIRA, *Sermões. Edição crítica. Vol. I*, Direcção científica de Arnaldo do Espírito Santo, Consultor científico da edição Aníbal Pinto de Castro, Fixação do texto e aparato crítico de Arnaldo do Espírito Santo, Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel e de Ana Paula Banza, Lisboa, CEFi-Centro de estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2008.
- PEREIRA Américo, «(Se) Questo è un Uomo. Leitura ética, política e ontológica da obra de Primo Levi», Covilhã, Universidade da Beira Interior, Lusosofia:Press, 2014.
- PEREIRA Américo, *O fascínio do bem. A dimensão agato-ontológica da acção*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, Lusosofia:Press, 2010.
- PEREIRA Américo, *Os amores de Eros. Estudos platónicos IV*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, Lusosofia:Press, 2018.
- PEREIRA Américo, *Sócrates vai à escola. O desejo e o detalhe da participação. Estudos platónicos V*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, Lusosofia:Press, 2019.
- PESSOA Fernando, *Mensagem*, Lisboa, Edições Ática, 1979.
- PESSOA Fernando, *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Edições Ática, 1980.



- PLATÃO, *República*, trad., introd. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980].
- PLATÃO, *Timeu. Crítias*, trad. do grego, «Introdução» e notas de Rodolfo Lopes, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.
- PLATO, *Republic*, Books 6-10, translated by Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2006.
- REES Laurence, *Auschwitz. The Nazis & the 'Final Solution'*, London, BBC Books, 2005.
- REIMÃO Cassiano, PIMENTEL Manuel Cândido, org. e coord., *Os longos caminhos do ser. Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003.
- ROBERTS Andrew, *The storm of war. A new history of the second world war*, London, Allen Lane, Penguin Group, 2009.
- ROMMEL Erwin, *The Rommel papers*, edited by B. H. Liddell-Hart, translated by Paul Finlay, New York, Da Capo Press, 1982.
- SAINT-EXUPÉRY Antoine de, *Le petit prince*, Paris, Gallimard, 1946.
- SANDYS Celia, *Winston Churchill pela sua neta Celia Sandys*, Lisboa, Altheia Editores, 2006.
- SANTO AGOSTINHO, *A cidade de Deus (De Civitate Dei)*, 3 vols., trad. «Prefácio», «Nota biográfica» e transcrições de J. Dias Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- SHIRER William L., *The rise and fall of the third Reich. A history of Nazi Germany with a new Afterword by the author*, New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore, Simon and Schuster Inc, 1990.
- SOPHOCLES, *Ajax, Electra, Oedipus Tyrannus*, trad. Hugh Lloyd-Jones, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1997.

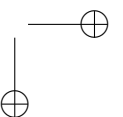
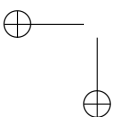


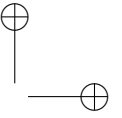
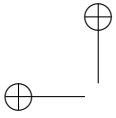


SOPHOCLES, *Antigone, Women of Trachis, Philoctetes, Oedipus at Colonus*, trad. Hugh Lloyd-Jones, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1998.

TUSA Ann, TUSA John, *The Nuremberg trial*, New York, Atheneum, 1984.

VERDE Cesário, *O livro de Cesário Verde, seguido de algumas poesias dispersas*, edição revista por Cabral do Nascimento, Lisboa, Editorial Minerva, s. d..





## Filmografia

*AI – Artificial Intelligence*, 2001, Warner Bros. Pictures e Dreamworks Pictures, Argumento e Realização de Steven Spielberg, Actores principais: Haley Joel Osment, Jude Law, Frances O'Connor, Brendan Gleeson e William Hurt, Produção de Amblin/Stanley Kubrick, Música de John Williams, Montagem de Michael Kahn, Direcção de fotografia de Janusz Kaminski, Robots criados por Stan Winston Studio, Efeitos Visuais e Animação de Industrial Light and Magic, Guarda-roupa de Bob Ringwood.

*Blackboard Jungle*, 1955, MGM, realização de Richard Brooks. Produção de Pandro S. Berman. Argumento de Richard Brooks, baseado na obra homónima, de Evan Hunter. Música de Richard Brooks. Interpretação de Glenn Ford, Anne Francis, Louis Calhern, Margaret Davies.

*Schindler's list*, realização de Steven Spielberg. Produção de Steven Spielberg, Gerald R. Molen, Branko Lustig. Co-produção de Lew Ryin. Produção executiva de Kathleen Kennedy. Designer de produção Allan Starski. Argumento de Steven Zaillian, baseado na obra homónima, *Schindler's List*, de Thomas Keneally, 1982. Montagem de Michael Kahn. Direcção de fotografia de Janusz Kaminski. Música de John Williams. Interpretação de Liam Neeson, Ben Kingsley, Ralph Fiennes, Caroline Goodall, Jonathan Sagalle, Embeth Davidtz. Uma co-produção Universal Pictures, Amblin Entertainment.

